# Die Abendmahlsfrage

## in ihrer geschichtlichen Entwicklung

### Ein Versuch ihrer Lösung

von

**Karl Gerold Goetz**
Pfarrer, Lic. theol., Privatdozent in Basel



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1904

HERRN

PROFESSOR D. ADOLF HARNACK

IN DANKBARKEIT

GEWIDMET

# Vorwort.

Das letzte Jahrzehnt hat uns eine solche Menge von Untersuchungen über das Abendmahl gebracht, daß jeder, der noch eine solche zu dieser Überzahl hinzufügen will, sich nur nach reiflicher Erwägung der Berechtigung seines Unternehmens mit gutem Gewissen wird daran machen können. Ich glaube in der Tat gute Gründe für mein Unterfangen zu haben.

Sogar in kritisch-wissenschaftlichen Kreisen der theologischen Welt ist man heute vielfach geneigt, in den vielen Bemühungen der letzten Jahre um die Abendmahlsfrage lauter vergebliche Arbeit zu sehen. Und wirklich macht die endlos vorüberziehende Jagd immer neuer Schriften über das Abendmahl leicht diesen Eindruck, wenn man ihr mehr nur von ferne zusieht. Aber bei näherer Betrachtung, meine ich, wenn man die neuesten Ergebnisse sammelt und sichtet, wie ich dies mir im folgenden mit zur Aufgabe gemacht habe, muß man anders urteilen. Da erscheint jene rastlose Anstrengung geschichtlichen und kritischen Sinnes keineswegs vergebens, sondern von reichen Erfolgen begleitet. Das ist ein Grund, warum ich die geschichtliche Entwicklung der heutigen Abendmahlsfrage darzustellen unternommen habe.

Andererseits fehlt es in theologisch-kirchlichen Kreisen nicht an solchen, welche die Notwendigkeit und Berechtigung der Wiederholung der Abendmahlsfrage von seiten der heutigen Theologie nicht zugestehen wollen. Sie finden, diese Angelegenheit sei allbereits genügend, ja übergenug seit Jahrhunderten besprochen und verhandelt worden. Es sei alles gesagt, was sich sagen lasse. Und mit mitleidiger Überlegenheit sehen sie der wissenschaftlichen Theologie bei ihren immer erneuten Anläufen zu, indem sie glauben, bestimmt voraussagen zu können, es werde den kritischen Zwergen von heute noch viel weniger als den glaubensstarken Riesen der Reformationszeit

gelingen, abschließende Ergebnisse zu erreichen. Solchen gegenüber schien es wohl angebracht, wieder einmal in Erinnerung zu bringen, was denn eigentlich in früherer Zeit zur Lösung der Abendmahlsfrage, wie wir sie jetzt erfassen, getan worden ist und was nicht, damit sie erkennen können, wenn sie wollen, wie wenig Ursache wir haben, satt zu sein und uns mit der Arbeit der früheren zufriedenzugeben. Das war mir ein anderer Grund, die geschichtliche Entwicklung der heutigen Abendmahlsfrage zu schildern.

Freilich haben uns ja schon andere den Dienst getan, die Gedanken und Erkenntnisse der Reformatoren und noch früherer über das Abendmahl zu sammeln; aber alle bisherigen umfassenderen, vom Standpunkt der Abendmahlsfrage aus geschriebenen Werke solcher Art, soviel Gewinn sie uns auch heute noch bieten, sind veraltet. Was vor mehr denn einem Menschenalter über die Lehre vom Abendmahl oder über das Wesen des Abendmahls und seine Geschichte geschrieben worden ist, das kann heute unmöglich mehr genügen; denn alle miteinander wollen wir jetzt eigentlich anderes wissen in betreff des Abendmahls, als man um die Mitte des vorigen Jahrhunderts darüber hat wissen wollen. Wir möchten nicht mehr erfahren, was etwa zur Reformationszeit oder gar je und je über das Abendmahl gelehrt und gedacht worden ist, oder was es vernünftigerweise gewesen sein dürfte, sondern was es nach dem Zeugnis der Geschichte, tatsächlich war, allenfalls auch gegen den überlieferten Glauben oder gegen unsere Vernunft.

Ich halte es allerdings für unmöglich, einigermaßen zuverlässige Auskunft über das ursprüngliche Abendmahl oder über den Ausgangspunkt des geschichtlich bekannten Abendmahls zu erlangen, ohne auf das Zeugnis auch der spätern Geschichte Rücksicht zu nehmen. Die meisten neuesten Versuche zur Lösung der Abendmahlsfrage lassen es gerade an solcher Rücksichtnahme noch allzusehr mangeln. Die Abendmahlsfrage liegt nicht zu ihren Gunsten heutzutage fast ausschließlich in den Händen der sich vorzugsweise mit dem Neuen Testament beschäftigenden Theologen. Zwar scheint das auf den ersten Blick das Richtige und könnte es unter andern Verhältnissen vielleicht sein; aber die vielen, wenn auch nicht nutzlosen, so doch zu keinem durchschlagenden Endergebnis gelangenden Versuche einer Lösung der Abendmahlsfrage vom Neuen Testament aus beweisen deutlich das Gegenteil. Es ist tatsächlich der neutestamentlichen Theologie von den offenbar allzu beschränkten Anhaltspunkten ihres Gebietes aus nicht gelungen, noch möglich, der entgegenstehenden Schwierigkeiten Herr

zu werden. Die Vertreter dieser Wissenschaft gestehen es auch zum Teil bereits selber zu, daß man in Zukunft weiter ausholen müsse als bisher, wenn man auf Erfolg hoffen wolle. Einzelne davon haben auch diesen Weg schon, nur etwas zu zaghaft, betreten. So möge es denn einem, der vorzüglich mit der Kirchengeschichte sich abgibt, gestattet sein, ihnen von seinem Gebiet aus auf ihr Gebiet entgegenzugehen, wie es in kleinern Vorstößen auch schon andere Vertreter der Kirchengeschichte getan haben. Ich versuche das mit mehr Nachdruck und hoffe, der Erfolg werde mir Recht geben.

Wohl möchte ich wünschen, es hätte sich ein anderer der Sache unterzogen, der besser ausgerüstet gewesen wäre, als ich es bin. Aber da niemand Lust bezeigt, so wage ich es, den längern, mühsamern aber sicherern Weg durch die spätere Geschichte zum Neuen Testament in der Abendmahlsfrage nochmals ernstlich zu versuchen, allen Verzagten zum Trotz, eingedenk jener feierlichen Ermahnung Zwinglis in seiner Amica exegesis (op. ed. Schuler et Schultheß, 1832, III, 560): »Du, sage ich, künftiges Zeitalter, untersuche immer und immer wieder, was in der Sache erkennbar sei, und hüte dich, so blind zu sein, wie wir derzeit in dieser Angelegenheit sind, während wir vielleicht für das Übrige gute Augen haben mögen. Wir schaffen Licht, sei unverzagt!« —

Leider ist es mir nicht möglich gewesen ein Sach- und Namenverzeichnis auszuarbeiten, wie ich es ursprünglich beabsichtigt hatte, da schwere Erkrankung mir den Winter über jede Arbeit unmöglich gemacht hat. Auch für die Korrektur habe ich Freundeshilfe in Anspruch nehmen müssen; besonders möchte ich noch Herrn Prof. Lic. theol. Eberhard Vischer für seinen selbstlosen Beistand meinen herzlichen Dank aussprechen.

Basel, März 1904.

**K. G. Goetz.**

# Inhalt.

## Erster Teil.

# Die Abendmahlsfrage im Mittelalter.

### I. Die Entstehung der Abendmahlsfrage.

1. Einleitung. Das christliche Altertum hat eine Abendmahlsfrage im eigentlichen Sinne nicht gekannt. Jahrhunderte hindurch schien es wenigstens im wesentlichen festzustehen, was das Abendmahl sei und bedeute.[1] Doch ist es vielleicht nur eine Art Zufall, daß die Abendmahlsfrage nicht schon im christlichen Altertum gestellt worden ist. Denn erstens gehen die Aussagen über das Abendmahl in dieser Zeit gerade soweit auseinander als etwa die Aussagen über Gott oder über Jesus Christus; da jeder eigentlich das Abendmahl entsprechend seiner sonstigen religiösen Erkenntnis deutete. Zweitens haben immerhin einige Erörterungen über das Abendmahl stattgefunden, nur nicht solche, welche den eigentlichen Inhalt desselben betrafen. So zum Beispiel war einmal Streit über den Gebrauch von Wasser und Wein beim Abendmahl,[2] ein ander Mal über den Zeitpunkt des ursprünglichen Abendmahls und sein Verhältnis zum Passahmahl.[3] Wenn kein größerer Streit über das Abendmahl entbrannte, lag es also vielleicht nur daran, daß gerade niemand sich veranlaßt fühlte, der Abendmahlsfrage besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Hatte man doch noch wichtigeres, die trinitarischen und christologischen Streitfragen allem voran, auszutragen.

Zu Anfang des Mittelalters schienen namentlich dem Abendland dank seiner Unwissenheit diese größten Schwierigkeiten der Lehre beseitigt. Sie waren mindestens in der alten Art keine Lebensfragen

1) Vergl. L. J. Rückert, Das Abendmahl, Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, 1856, S. 273; Loofs PRE³, I, Art. Abendmahl II, 47; Harnack, Dg.² II, 431.

2) Vergl. Cyprian ep. 64 u. a. Schriftsteller.

3) Vergl. z. B. Eutychius, de paschate et eucharistia, A. Mai Nov. Bibl. Patr. IV, 54—62; Johannes Philoponus, libellus de paschate, ed. C. Walter, 1899.

mehr für die Kirche, weil viel zu hoch für die von ihr umschlossenen Geister. Doch wurde schon unter den Karolingern das Denken wieder etwas reger. Man begann sich auf die geistige Hinterlassenschaft des Altertums zurückzubesinnen und suchte sie zu nutzen, zunächst da, wo man sie gerade brauchen konnte zu praktischen Zwecken und wie man sie für sich brauchen konnte. So kam es auch zur Abendmahlsfrage.[1]

Im allgemeinen vorbereitet wurde diese durch unbedeutende Meinungsverschiedenheiten, wie sie da und dort naturgemäß beim Zusammenstellen der Abendmahlsüberlieferung entstanden.[2] Den besonderen Anstoß zu der Frage dürfte der byzantinische Bilderstreit gegeben haben.[3] Wie derselbe im Morgenland Johannes Damascenus bewogen hat, die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu betonen im Gegensatz zur bildlichen,[4] so scheint er auch im Abendland zu ähnlichen Erklärungen Anlaß gegeben zu haben. Ende des achten Jahrhunderts haben nämlich die sogenannten karolingischen Bücher festgestellt, daß es sich beim Abendmahlsopfer und Sakrament nicht um etwas Bildliches handle, sondern um die Wirklichkeit (veritas) des Leibes und Blutes des Herrn.[5] Sie waren dabei, wie in ihrer gesamten Haltung[6] vom Widerspruch gegen die damals bilderfreundliche griechische Kirchenpolitik geleitet. Ihre Äußerungen können aber auch nicht nach dem Geschmack aller damaligen fränkischen Theologen gewesen sein, da die besten derselben unter dem Einflusse Augustins ganz anders über das Abendmahl dachten. Daher geschah es wohl im Zusammenhang mit dieser aus dem Osten stammenden Mißhelligkeit, daß der beginnende Abendmahlsstreit gerade auf diesem Punkte einsetzte, bei der Frage über die Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl.

---

1) Eingehend bespricht diese Ursachen der Abendmahlsfrage die nach Abschluß unserer Arbeit in Theologische Studien der Leogesellschaft 5, 1903 erschienene Untersuchung von A. Naegle, Ratramnus und die h. Eucharistie, die zugleich eine dogmenhistorische Würdigung des ersten Abendmahlsstreites ist, vgl. das. 37 ff. 62 ff. 66 f. und wieder 71 ff. 133.

2) Vergl. den Streit des Amalarius u. Florus bei Rückert, Der Abendmahlsstreit des Mittelalters, Hilgenfelds Ztschft. I, 36 ff. 52. 494 ff.

3) Zwingend nachweisen läßt sich dieses zwar nicht. Andere mutmaßen, daß noch mehr christologische Gesichtspunkte die Abendmahlsbewegung bestimmt hätten, so schon Baur, dann Bach, Harnack, auch Naegle, vergl. denselben, 68 ff.

4) Vergl. Loofs, PRE[3], I, 56.

5) Vergl. IV, 14 den Satz: cum ergo, ut praefati sumus, nec artificium opus vera Christi imago possit dici, nec corporis et sanguinis ejus mysterium, quod in veritate gestum esse constat non in figura, merito autem quolibet horum aut in utroque Gregorius Neocaesareae episcopus reprehenditur.

6) Vergl. den Anm. 5 genannten Satz, dazu Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II[2], 316 ff.

2) Paschasius Radbertus. Den entscheidenden Vorstoß tat Paschasius Radbert, ein Mönch im Kloster Korbie bei Amiens. Radbert hat im Jahre 831 eine Schrift über den Leib und das Blut des Herrn[1] verfaßt vornehmlich zu dem Zweck, wie er in den ersten Kapiteln seiner Schrift erklärt, alle Zweifel an der vollen Wirklichkeit von Leib und Blut Christi im Abendmahl zu zerstreuen. Doch stellt er in seiner Schrift auch überhaupt die Überlieferung über das Abendmahl zusammen.

Er hat die Überlieferung offenbar für einhellig angesehen und in dieser Hinsicht keine Frage erblickt. Zwar sticht gerade in seiner Zusammenarbeitung die bunte Mannigfaltigkeit derselben grell genug hervor. Sie zeigt sich wie in den verschiedenen Benennungen, die er für das Abendmahl hat, so auch in der verschiedenen Bedeutung, die er ihm zuschreibt. In erster Reihe[2] ist das Abendmahl nämlich für Radbert das die erlösende Leidenstat täglich erneuernde Opfer des Leibes und Blutes Christi als des Gedächtnisses seines Todes. In zweiter Reihe schätzt er das Abendmahl als Mysterium oder, lateinisch, Sakrament des Lebens. In dritter als Sakrament der Vereinigung der Gläubigen mit und in Christus. Als Mysterium des Lebens gilt es ihm, sofern es im geweihten Brot und Wein die Unsterblichkeit gewährende, geistliche Ernährung mit Christus ist.[3] Als Sakrament der Vereinigung und als das mystische Opfer Christi, sofern es Fleisch und Blut des Herrn ist,[3] bezw. sein Fleisch und Blut durch die Weihe der Elemente zu Christi Gedächtnis wird.[4] Entsprechend dieser verschiedenen Bedeutung nimmt

1) Bei Migne s. l. 120, 1268 sq. liber s. Paschasii Radberti de corpore et sanguine Domini. — Zum folgenden vergl. den Art. PRE², XII, 474 ff. von Steitz † (Hauck); Ernst, Die Lehre des h. Paschasius Radbertus v. d. Eucharistie, 1896; Dieckhoff, Evang. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, 1851, 13 ff.; Renz, Die Geschichte des Meßopferbegriffes, 1901, 673 ff.; ferner die Dogmengeschichten von Bach, I, 159 ff., Harnack, III², 275 ff., Seeberg, II, 20 ff., A. Naegle a. a. O. 71 ff.

2) Radbert beginnt IX, 2, 3, 4, wo er aufzählt, zu was allem die eucharistische Feier diene, mit den Worten: quia ergo redemptor noster hoc totum, quod tempore passionis suae semel gessit, adhuc usque hodie quotidiana ejusdem beata commemoratione peragit, hanc inprimis praecipuam esse causam puto, quare nos sacrosanctae mortis ejus recordationem sacratissimum corpus et sanguinem ipsius quotidie super altaris aram immolantes assidue replicamus. 3. secundo agitur, ut etc. habeat in se mysterium vitae, etc. 4. tertio, ut etc. sint credentes unum in Christo etc.

3) Vergl. X, 1 et fit panis quidem ad vitam et firmitatem animi, caro vero ad unitatem naturae nostrae et redemptionis pretium. XVI, 1 quod panis etiam, quamvis vera caro sit, hoc mysterium possit nominari probat apostolus I Kor. 11, 28 etc.; denique et sanguis hic secundum efficientiam, simili modo vinum typice potest vocari. XIX, 5 constat igitur et liquet omnibus, quod in hac mortali vita sine cibo et potu non vivitur, sic itaque ad illam aeternam non pervenitur, nisi duobus istis ad immortalitatem spiritaliter nutriatur.

4) IV, 1 voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et

Radbert sodann mehrere Arten Bilder im Abendmahl an. Bild (figura) scheint es ihm durch das Brechen. Ferner, sofern es anders verstanden als nach den sichtbaren Gestalten empfunden wird. Bild ist es ihm durch die Mischung von Wasser und Wein im Kelch. Und endlich, sofern das Lamm durch den Priester zur Erinnerung des heiligen Leidens täglich in anderer Gestalt geopfert wird.[1] In aller dieser Verschiedenheit erkennt Radbert jedoch keine von einander abweichenden Abendmahlsvorstellungen, sondern nur verschiedene Seiten derselben Sache.

Dies ist, wie später erkennbar werden wird, die große Schwäche seines Standpunktes und seines Werkes, die ihn verhindert hat, etwas Ersprießliches zu schaffen. Sie rührt anscheinend daher, daß er letztlich in aller jener Verschiedenheit doch nur einen Inhalt findet, den natürlichen Leib und das Blut Christi. Wird er doch nicht müde in seiner Schrift zu wiederholen, daß der wirkliche, natürliche Leib und das wirkliche, natürliche Blut der eigentliche Inhalt des Opfers, Sakraments, Mysteriums und der Bilder seien. Weshalb kein Zweifel sein kann, daß ihm diese Meinung vorzüglich alle jene Unterschiede nur als nebensächlich erscheinen läßt. Zwar werden wir gleich sehen, daß auch der überkommene Glaube, es gebe über das Abendmahl keinerlei Zwiespalt in der Überlieferung, ihm den Blick trübte. Allein ein Haupthindernis der richtigen Erkenntnis war bei ihm gewiß jene Meinung, alles bedeute schließlich dasselbe, das wirkliche Fleisch und Blut Christi.

Wie kam Radbert zu der Meinung, daß im Abendmahl das wirkliche Fleisch und Blut Christi vorhanden sei? Zum Teil zweifellos durch mangelnde Klarheit des Verständnisses. Er vermochte nicht deutlich genug zu unterscheiden, daß Sinn, geistiges Bedeuten etwas ganz anderes ist als physisches, stoffliches Sein, und geistige Wahrheit etwas durchaus anderes als irgendwelche physische Wirklichkeit.[2] Darum läßt er durch die Worte und Handlung im Abendmahl, statt bloß an das Opfer Christi erinnern, vielmehr Christi Leib und Blut tatsächlich wieder geopfert werden,[3] darum durch das Mysterium wirklich, und nicht bloß bildlich, Fleisch und Blut Christi Speise und Trank werden,[4] darum im Sakrament den gleichen Leib und das gleiche

sanguinem consecratione spiritus s. potentialiter creari, creando vero cotidie pro mundi vita mystice immolari.

1) IV, 1 figura vero, dum sacerdote, quasi aliud exterius gerente, ob recordationem s. passionis ad aram, quod semel gestum est, quotidie die agnus immolatur.

2) Vergl. PRE² XII Steitz † (Hauck), 539: «dem Radbert bezeichnet veritas Realität überhaupt, dem Ratramnus den Sinnen wahrnehmbares Sein.«

3) IV, 1 ob recordationem sacrae passionis ad aram, quod semel gestum est, quotidie agnus immolatur.

4) X, 1 atque ideo nec mirum, si caro Christi panis dicitur, cum et caro sub specie panis visibilis nihil aliud quam caro porrigitur, etc. unde idem panis Christus, qui de caelo descendit, in hoc mysterio accipitur, sicut et caro, quae

Blut Christi, die einst Maria geboren hatte und die am Kreuze dahingegeben wurden und danach auferstanden, wiedergeschaffen werden[1] und wirklich vorhanden, nicht nur abgebildet sein, weil er die Bedeutung der Abendmahlshandlung und -stoffe nicht recht von diesen selbst zu sondern vermocht hat. Er leugnet zwar nicht, daß die Erscheinung im Mysterium eine andere sei als die von Fleisch und Blut. Er leugnet auch das Bild nicht.[2] Aber der Sache, der Substanz nach sind ihm die geweihten Gegenstände doch verändert und umgewandelt in die Substanzen des natürlichen Fleisches und Blutes Christi. Und Brot und Wein bleiben nach ihm nur als Hüllen zurück, damit man im Glauben esse,[4] gegen den Schein (species), und sich nicht durch die unmittelbare Wirklichkeit von Fleisch und Blut angewidert fühle.[1] Er will auch nicht sagen, daß Christus täglich wieder sterbe. Doch behauptet er nach einem Worte Augustins, daß er täglich im Mysterium wieder geopfert werde.[3] Und wenn er auch leugnet, daß im Sakrament ein Wunder vorliege,[4] da das Fleisch nicht sichtbar erscheine, so betont er doch unaufhörlich, daß im Sakrament die göttliche Macht sich wirksam erzeige und das göttliche Wort.[5] Solche Widersprüche kann aber nur ein nicht völlig klarer Verstand hervorbringen und ertragen.

Indessen ist Paschasius Radbert also nicht nur bloß von der eigenen Unklarheit, sondern auch von der unklaren Überlieferung mißleitet, wie schon oben angedeutet worden ist. Ist er doch überhaupt in seinen Aussagen abhängig von Früheren.[6] Was er von geistiger Auffassung des Abendmahls hat, geht vorzüglich auf Augustin zurück.[7] Augustin hatte die Wichtigkeit des Glaubens beim Abendmahlssakrament betont, und ihm

---

in cruce pependit, cum integer deinceps Christus perseveret, licet ab omnibus quotidie edatur, et fit panis quidem ad vitam etc.

1) IV, 1 sed quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione spiritus sancti potentialiter creari, creando vero cotidie pro mundi vita mystice immolari, ut sicut de virgine per spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis ac vini idem Christi corpus et sanguis consecretur.

2) IV, 2 est autem figura vel character hoc quod exterius sentitur, sed totum veritas et nulla adumbratio quod intrinsecus percipitur etc.

3) Ep. ad Frudegard. nec illud reiteratur in facto ut moriatur Christus, sed immolatur pro nobis quotidie in mysterio, ut percipiamus in pane, quod pependit in cruce etc. Vergl. auch die Bemerkung über das Fehlen des mystischen Opfers am Karfreitag als dem Tage des wirklichen Opfers, Expos. in Comment. Jerem. l. II. Migne 1118.

4) XIII, 2 quod si carnis species in his visibilis appareret, jam non fides esset aut mysterium, sed fieret miraculum.

5) hoc mysterium interius vi et potestate divina peragitur X, 2. XII, 1 quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur creatoris et virtute spiritus sancti etc.

6) So urteilt der Hauptsache nach auch Rückert a. a. O. 376.

7) Vergl. Harnack, Dg.[2] III, 279 f.

spricht es Radbert nach, daß nur der Gläubige den Leib und das Blut empfange. Augustin hatte festgestellt, daß Christus seinem Leibe nach im Himmel bleibe, während er als Gott überall gegenwärtig sei. Und Radbert sagt demgemäß wenigstens, daß Christus trotz der wirklichen Gegenwart im Sakrament unversehrt sei im Himmel, als Gottheit jedoch unörtlich überall sei. Ebenso war Augustin sein Vorbild damit, daß er das Sakrament als Einheit und Vereinigung mit Christus faßte, als geistigen Genuß, nicht solchen mit Zähnen und Magen, und als Figur.

Die mehr sinnlicheren Vorstellungen entnahm Radbert zum Teil wohl der unter dem Namen des Ambrosius umlaufenden Literatur, den kirchlichen Gebeten und Aussprüchen der Päpste Leo und Gregor, oder solchen Isidors. Andererseits ist er hier beeinflußt von den späteren griechischen Theologen, so von Johannes Damascenus, den er unter andern Vätern in der Einleitung seiner Schrift erwähnt. Und endlich offenbart sich die eigentliche Wurzel der sinnlichen Abendmahlsauffassung, der grobe Aberglaube des christlichen Altertums, in einigen als Beispielen für die wahrhaftige Wirklichkeit von Fleisch und Blut Christi im Abendmahl von ihm aufgetischten Erzählungen. So in der von dem ungläubigen Abbas Arsenius,[1] welchem beim Opfer die Verstandesaugen aufgetan wurden, daß er beim Auflegen der Brote ein Knäblein auf dem Altar erblickte, und dann, als der Priester seine Hand ausgereckt hatte, damit er das Brot bräche, einen Engel des Herrn vom Himmel herabsteigen sah, mit dem Messer in der Hand, und jenes Knäblein opfern, sein Blut im Kelch auffangen und hernach beim Brechen des Brotes die Glieder des Knaben in passende Teile zerschneiden, also daß er, Arsenius, bei der h. Kommunion rohes, blutiges Fleisch empfing.

Herkömmlich[2] gilt freilich Paschasius Radbert vielfach als der sachliche Urheber der späteren römisch-katholischen Transsubstantiationslehre. Weil er zuerst den bereits von den Früheren überkommenen Gedanken einer Verwandlung von Brot und Wein im Abendmahl näher dahin bestimmt haben soll, daß der h. Geist durch die Weihe

---

1) XIV, 4. Die Geschichte stammt nach G. E. Steitz, Die Abendmahlslehre der griech. Kirche in ihrer geschichtl. Entwicklung, Jahrbb. f. deutsche Theologie XII, 264 ff. aus den ἀποφθέγματα πατέρων. J. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1873, I, 168, faßt freilich den Namen Arsenius als Klosternamen.

2) Vergl. z. B. Thomasius, Dogmengeschichte[1], Erl. 1876, 20. 21; Steitz † (Hauck), Art. Transsubstantiation PRE[3], Bd. XV, 811. Stets geleugnet wurde dieses natürlich von den Katholiken, vergl. P. Schanz, Die Lehre von den h. Sakramenten, Freiburg 1893, 348: »Hat er auch die Folgerungen aus der griechischen Lehre von der Eucharistie zum ersten Mal ganz und voll gezogen, . . . . ., so steht er doch auf den Schultern des Ambrosius und Chrysostomus.« Aber auch Protestanten, wie Ebrard, Das Dogma vom h. Abendmahl, I, 407 u. ö. verneinten es mit Grund wiederholt.

die Substanz des Brotes und Weines verwandle und daraus die Substanz desselben Fleisches und Blutes erschaffe, in dem Christus geboren ward, gelitten hat, auferstanden ist und uns im Himmel als Gott vertritt, obwohl der Abendmahlsleib zu unterscheiden sei von dem im Himmel befindlichen und an einen bestimmten Ort gebundenen Leib des Herrn, und daß darum Christus im Mysterium täglich auf's neue geopfert werde. Indessen ist nicht eine einzige dieser Behauptungen wirklich neu bei Radbert. Den Gedanken vom täglichen mystischen Opfer Christi entlehnt er bei Augustin.[1] Bezüglich der Vorstellung und des Ausdruckes einer Verwandlung ist der Anschluß an Frühere, wie schon angedeutet wurde, allgemein zugestanden.[2] Für den Satz, daß der Sakramentsleib der gleiche sei, wie der, welcher von der Jungfrau Maria geboren ward und am Kreuze hing, beruft sich Radbert selber auf Augustin und Ambrosius. Und in der Tat sagt schon Ambrosius, daß der Leib, den der Priester im Abendmahl mache, der von der Jungfrau sei;[3] Augustin aber bemerkt, was wir im Brot empfangen sei was am Kreuze hing.[1] Für die Annahme, daß Brot und Wein in die Substanz des Leibes und Blutes verwandelt werden, nimmt Radbert in seinem Schreiben an Frudegard Eusebius Emisenus zu Zeugen. Auch hiermit hat er im wesentlichen Recht.

Es gibt eine lateinische Predigt, die als fünfte Passahpredigt in einer größeren Sammlung von Predigten unter dem Namen des Eusebius von Emisa erscheint.[4] Sie ist im Mittelalter auch von andern als Radbert als Stütze des Transsubstantiationsgedankens benützt worden[5] und enthält den von Radbert angeführten Satz wörtlich. Überdies enthält sie noch andere Aussagen, die zeigen, daß er jenen Satz in Übereinstimmung mit dem übrigen Inhalt dieses Schriftstückes zum Beweise

---

1) Vergl. ep. ad Frudegard. quia sic est, inquit idem egregius pater (Augustinus) ad praefatum Bonifacium: — »nec illud reiteratur in facto ut moriatur Christus, sed immolatur pro nobis quotidie in mysterio, ut percipiamus in pane, quod pependit in cruce.« Freilich legt er etwas mehr in Augustins Worte, als eigentlich darin liegt oder wenigstens andere darin finden, das zeigt schon der Widerspruch des Ratramnus gegen Radberts Ausbeutung dieser Stelle. Darum hat Renz Unrecht, gegenüber einer allerdings nicht völlig genauen Behauptung Harnacks zu sagen: »Die Wiederholung des Opfertodes ist eine Erfindung, mit der ein heiliger Augustinus mit eben soviel Recht oder Unrecht wie Radbert oder Ratramnus verleumdet würde,« Die Geschichte des Meßopferbegriffes I, 686.

2) Paschasius hat kaum einen Ausdruck im Sinne von »verwandeln« gebraucht, den nicht Frühere auch schon gebraucht hätten, vergl. Rückert a. a. O. 352. Den Ausdruck efficere braucht schon Gaudentius, conficere z. B. Ambrosius, Isidor, commutare Caesarius von Arelate, transfigurare Ambrosius.

3) Ambros. de init. 9 et hoc quod conficimus corpus ex virgine est.

4) Siehe Biblioth. PP. Lugd. t. IV, 636 sq.

5) Vergl. Gratian, decret. de consecr. dist. 2 cap. quia corpus; Thomas v. A. Summ. P III, qu. 73 art. 5.

der Substanzenwandlung angeführt hat.[1] Es wird darin z. B., wie bei Paschasius Radbert, geredet von einem Übergehen der geschaffenen Dinge in die Natur des Leibes des Herrn Christus auf den Wink der Allmacht hin, sodaß vor der Weihe die Substanz des Brotes und Weines da sei, nach den Worten Christi aber sein Leib und sein Blut. Und die Schrift bezeichnet es wie Radbert als nicht verwunderlich, daß Christus das, was er durch's Wort schaffen konnte, auch hernach durch's Wort verwandeln könne. Denn wie auf das Geheiß des Herrn die Himmelshöhen aus dem Nichts entstanden seien, so werde in den Sakramenten der Kraft des befehlenden Wortes die Schöpfung der Sache folgen. Endlich stützt die Schrift bemerkenswerterweise die Verwandlungslehre auf die Einsetzungsworte, wie es auch Radbert tut.[2]

Die Wurzel der Transsubstantiationslehre wird also eher hier als bei Paschasius zu finden sein, wenn man überhaupt derselben so genau nachforschen will. Denn wahrscheinlich liegt an dem Worte »Substanz« nicht soviel; andere haben wohl mit anderen Worten schon vor dem Verfasser jener Sätze das Nämliche gemeint.

Paschasius Radbert irrt allerdings, wenn er Eusebius von Emisa zum Urheber derselben macht. Euseb von Emisa, der Zeitgenosse des Athanasius, hat diese Predigt nicht geschrieben. Das wird gänzlich dadurch ausgeschlossen, daß in ihr gelegentlich gegen die pelagianische Tauflehre angekämpft wird.[3] Diese Tatsache verweist deutlich in spätere Zeit, am ehesten ins fünfte oder sechste Jahrhundert, wo die pelagianischen Streitigkeiten im Gange waren. Ebenso weist sie ins Abendland und lässt als Verfasser der Predigt einen Lateiner, am ehesten einen Gallier vermuten. Man hat sie zwar auch schon Isidor von Sevilla zugeschrieben, aber gerade das Stichwort »Substanzenverwand-

---

1) A. a. O. 636 nam invisibilis sacerdos, visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbo suo secreta potestate convertit, ita dicens: accipite et edite, hoc est corpus meum. et sanctificatione repetita: accipite et bibite, hic est sanguis meus. Ergo sicut ad nutum praecipientis Domini repente ex nihilo substiterunt excelsa caelorum, profunda fluctuum, vasta terrarum, pari potentia in spiritualibus sacramentis verbi praecepit virtus, et rei servit effectus. — et ut tibi novum et impossibile non debeat videri, quod in Christi substantiam terrena et mortalia commutantur, teipsum qui jam in Christo es regeneratus interroga. — 637 nec dubitet quisquam primarias creaturas nutu potentiae, praesentia majestatis in dominici corporis transire posse naturam etc. antequam invocatione summi nominis consecrentur, substantia illic et panis et vini, post verba autem Christi corpus et sanguis est Christi. Quid autem mirum est, si ea quae verbo potuit creare, verbo possit creata convertere.

2) Vergl. den Art. Radbert PRE[2] Steitz † (Hauck) 480.

3) p. 637 Pelagii blasphemias non propter vitam sed propter regnum caelorum baptismum parvulis conferendum.

lung« oder dergleichen fehlt in Isidors Abendmahlsvorstellungen.[1] Dazu hat Radbert Isidor benutzt, weiß aber nichts davon, daß diese Sätze Isidor angehören. Wahrscheinlicher ist die Vermutung, daß sie Caesarius von Arelate, den Hauptgegner des späteren Pelagianismus und bekannten Predigtschriftsteller zum Verfasser gehabt hat.[2] Jedenfalls ist aber also der Transsubstantiationsgedanke älter als Radbert und entstammt vermutlich noch dem späten christlichen Altertum. Auch seine sonstige Verquickung sinnlicher und mehr geistiger Vorstellungen vom Abendmahl aber ist, wie gesagt, nicht neu. Die meisten Väter schon, und nicht zum mindesten Augustin, sind wenigstens im Ausdruck den groben Vorstellungen des Kirchenvolkes vom Abendmahl sehr weit entgegengekommen.[3] So weit, daß man annehmen muß, ihr eigenes Verständnis sei kein völlig reines gewesen. Wenn man nicht annehmen will, was Zwingli von Augustin angenommen hat, daß er mit seinem besseren Wissen aus Mangel an Mut zurückgehalten habe.

Radberts einziges Verdienst ist nach alledem sein Versuch, die Abendmahlsüberlieferung zusammenzustellen.[4] Sein Grundirrtum ist, daß er zuerst den so verhängnisvollen Schritt getan hat, die Abendmahlsüberlieferung vorzüglich im Blick auf die Wirklichkeit von Leib und Blut im Abendmahl zu untersuchen, weil dadurch von vornherein die Richtung der Abendmahlsfrage falsch bestimmt worden ist. Denn neben die Frage, was die Überlieferung vom Abendmahl sei, ob es ein Opfer sei, ein Sakrament oder Bild u. s. w., gehört von Rechts wegen keine Frage mehr über die Wirklichkeit des Abendmahlsleibes und -blutes, das heißt, keine Frage mehr, wie dann noch der Inhalt des Opfers, Sakraments oder dergleichen, das ist Fleisch und Blut Christi zu verstehen sei. Wenigstens dünkt mich, wenn jenes gründlich bereinigt wird, ob das Abendmahl als Opfer, Bild oder sonst etwas von Christi Leib und Blut aufzufassen ist, auch die Frage nach der Art der Erscheinung von Fleisch und Blut im Abendmahl entschieden. Und wenn Radbert gleichwohl diese Frage noch für sich

---

1) Vergl. Isidor, de ecclesiast. offic. I, 15,3; 18, 1, 3, 4; 32, 1; Etymolog. VI, 38, 39, 40.

2) Als Predigt des Caesarius hat sie auch Rückert in seinem Werk über das Abendmahl, 482 ff., benutzt; hat aber später, bei der Besprechung der Lehre des Radbert, a. a. O. 340, nicht bemerkt, daß Radbert mit seinem Hinweise auf Euseb von Emisa die von ihm, Rückert, bereits früher besprochene Schrift des Caesarius meinte; sondern er glaubte, es handle sich wirklich um die Schrift eines Griechen in lateinischer Übersetzung.

3) So auch Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter, Berlin 1875, I, 42 f. Man vergl. als Beispiel bei Augustin enarr. in Ps. 33 s. 2, 2 eine Aussage wie: »und er selbst trug sich in gewisser Weise, als er sprach: das ist mein Leib«.

4) Vergl. auch Naegle a. a. O. 72, 75, 76, wie schon Steitz, PRE², XII, 477.

besonders aufstellte oder beantworten wollte, so zeigt das, nach meinem Urteil mindestens, nur, daß er jene ersten Fragen nicht gründlich zu erledigen verstanden hat. Das allein hat sicherlich bewirkt, daß er mit der Prüfung der Überlieferung betreffs Opfer, Sakrament u. s. w. noch nicht befriedigt ward. Es schien ihm auf diese hin noch Unerklärtes übrig zu bleiben und Fragliches, was sich ihm in die Frage kleidete über die Wirklichkeit des Leibes und Blutes und er in Antworten auf sie zu erhellen suchte. Natürlich vergebens. Da es im Grunde nichts war als der Mangel an völligem Verständnis für die Überlieferung vom Abendmahlsopfer u. s. w., nichts als der leere Abstand zwischen seiner Einsicht und den ihm in der Überlieferung vom Abendmahl entgegentretenden Meinungen der Vergangenheit, was ihn und andere so fragen machte.

Es hat aber tausend Jahre, bis auf unsere Zeit gedauert, bis die von Radbert aufgebrachte unrichtige und eigentlich überflüssige Frage auch nur bei einzelnen Forschern wieder verschwand. Eben bis man da und dort wieder besser nachdenken und zu empfinden vermochte, was die Alten einst sich unter dem Abendmahlsopfer u. s. w. dachten. Und bis man infolgedessen wieder genug daran hatte, aus der Überlieferung zu erkennen, daß das Abendmahl als Opfer oder Sakrament oder sonst etwas gedacht gewesen sei, und wenn man dieses erfahren, nichts weiteres mehr zu wissen nötig fand. Indessen gibt es bis heute immer noch solche, denen es ergeht wie Paschasius Radbert. So oft eben das eigene Denken und Empfinden zum Verständnis der alten Überlieferung vom Abendmahl nicht ausreicht, kommt jene Frage über die Wirklichkeit des Inhaltes des Abendmahls. Und dann folgt sicher auch eine eben so wenig befriedigende Antwort auf dieselbe wie die Radberts, da jene Frage allemal der Versuch ist zu sagen, was man nicht recht sagen kann, weil man es nicht recht klar erkennt und empfindet.

3. Ratramnus. Radberts Werk fand bald bedeutende Verbreitung, aber auch wohl bald Widerstand.[1] Beides mag dazu mitgewirkt haben, daß er im Jahre 844 sein Werk dem König, Karl dem Kahlen, gewissermaßen zur Begutachtung zustellte. Karl beauftragte hiermit Ratramnus, einen Klostergenossen des Radbert, der sich auch sonst schon mit diesem gemessen hatte, und forderte von ihm ein ganz bestimmtes Urteil darüber, ob das Fleisch und Blut Christi im Mysterium oder in Wahrheit durch den Mund der Gläubigen in der Kirche empfangen werde. Ratramnus mußte daher in seiner Schrift[2] von der Fragestellung des Königs ausgehen.

1) Vergl. die ep. ad Carolum: jam dudum ad plurimos pervenit, und Rückert a. a. O. 497[2], 504 f., 510 ff., 517; 326, 329. Naegle 77 ff.

2) De corpore et sanguine domini liber, Migne s. l. 121, 126 sq. Be-

Er stellt zunächst fest, daß es sich bei dem Brot, das durch den Dienst des Priesters zu Christi Leib gemacht werde, nicht um handgreifliche Wahrheit dieses Leibes handeln könne; da der Gestalt, Farbe, wie dem Geschmacke nach und überhaupt äußerlich ja Brot empfangen werde. Ebenso beim Wein. Denn was erblicke man da oberflächlich anderes als die Substanz des Weines?[1] Nur bei innerlicher Betrachtung, sagt er, erweist er sich den Herzen der Gläubigen als Christi Blut. Und ebenso erinnert allein innerlich das Brot an anderes, als es äußerlich erscheint. So erhellt, daß Brot und Wein nicht handgreiflich, sondern figürlich Christi Leib und Blut sind.[2] Wollte man das nicht gelten lassen, so hätte der Glaube beim Abendmahl nichts zu tun, da dann nichts geistig wäre.[3] Ferner ließe sich dann nicht erklären, wie Brot und Wein Leib und Blut Christi sein könnten; weil an ihnen nichts verändert wird, und sie doch nach Christi eigenen Worten Leib und Blut geworden sein sollen.[4] Darum muß nach Ratramnus Ansicht zugestanden werden, daß es sich beim Abendmahl nicht um eine körperliche, sondern um eine geistige Veränderung handelt, und Brot und Wein als etwas anderes betrachtet werden, als sie sind.[5]

Leuchtet dies soweit nicht übel ein, so folgert Ratramnus hingegen etwas verwunderlich weiter, notwendig sei auch eine nur figürliche Veränderung, weil unter der Hülle des körperlichen Brotes und des körperlichen Weines der geistige Leib vorhanden sei und das geistige Blut.[6] Ganz ähnlich redet auch Radbert. Nach den unmittelbar folgenden Erklärungen meint Ratramnus freilich ein wenig etwas anderes als dieser. Er erläutert nämlich, dem körperlichen Wesen nach seien Brot und Wein körperlich geschaffener Art, aber der Macht nach, nach dem, was sie geistlich geworden seien, seien sie Geheimnisse des Leibes und Blutes Christi.[7] Diese Erläuterung läßt über seine

---

treffs der Geschichte dieses Buches vergl. PRE[2] Bd. XII den Art. Ratramnus von Steitz † (Hauck), ferner Bach, a. a. O. I 191 f., und in erster Linie Laufs, Theol. Stud. u. Krit. Bd. 1, 1828, 755 ff. Naegle, 84 ff.

1) Vergl. a. a. O. c. VIII, IX, X. 2) c. X.

3) c. XI. 4) c. XII, XIII.

5) c. XV fatebuntur igitur necesse est aut mutata esse secundum aliud quam secundum corpus, ac per hoc non esse hoc, quod in veritate videntur, sed aliud quod non esse secundum propriam essentiam cernuntur. aut si hoc profiteri noluerint, compelluntur negare corpus esse sanguinemque Christi; quod nefas est non solum dicere, verum etiam cogitare. Der letztere Satz wird seit Steitz meist, dem Zusammenhange nach nicht gerade glücklich, dazu benützt, um zu beweisen, wie nahe sich Radbert und Ratramnus kommen.

6) c. XVI necesse est jam ut figurate facta esse dicatur; quoniam sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus spiritualisque sanguis existit.

7) c. XVI secundum namque quod utrumque corporaliter contingitur, species sunt creaturae corporeae; secundum potentiam vero, quod spiritualiter factae sunt mysteria sunt corporis et sanguinis Christi. Vergl. XLIX secun-

geistigere Auffassung keinen Zweifel, macht aber Aussprüche wie den vorher genannten erst recht befremdlich, und deutet deshalb auf ein Unvermögen, die geistigere Meinung klar und deutlich auszuführen oder auf das Streben, der offenbar festgewurzelten, gröberen Auffassung vom Abendmahl im Ausdruck entgegenzukommen.

Auf verschiedenen Punkten widerspricht nun allerdings Ratramnus dem Radbert unmittelbar. So leugnet er im Anschluß an dieselbe Stelle aus Augustin, auf die Radbert seine Ansicht von der Wiederholung des Leidensopfers Christi stützt, die Wiederholung desselben. Nach ihm dient das Mysterium des Leibes und Blutes dazu, dem Gläubigen zu vergegenwärtigen, daß er müsse Genosse der Leiden Christi werden, deren Bild es ist und Gedächtnis.[1] Ebenso lehnt er ab, daß es sich im Abendmahl um den von Maria geborenen Leib handle, der gelitten habe und begraben worden und auferstanden sei. Weder sichtbar, sagt er, noch betastbar, noch überhaupt körperlich ist der Leib, der Gottes Mysterium genannt wird.[2] Das, was äußerlich gesehen wird, ist körperlich und nährt den Körper, was dagegen innerlich erfaßt wird, bringt geistige Frucht, welche die Seele belebt.[3] Die Sakramente des Leibes und Blutes sind Pfand und Bild einer zukünftigen Sache und wieder Gedächtnis der vergangenen Tatsache des Todes des Herrn.[4] Mit alledem gelingt es Ratramnus jedoch nur deutlich zu sagen, was er nicht gelten lassen will. Seine eigene Meinung vermag er nicht recht klar zu machen. Klar wird nur, daß er die sinnlich grobe Auffassung ablehnt. Aber das geistige Verständnis, das ihm vorschwebt, bleibt unsicher und ungenau ausgedrückt. Er steht anerkanntermaßen unter dem Eindruck der geistigen Abendmahlsauffassung Augustins, wie auch Radbert; aber doch mehr als Augustin selber und

---

dum invisibilem substantiam, id est divini verbi potentiam, vere corpus et sanguis Christi.

1) XXXVIII non enim quod quotidie in seipso patiatur, quod semel fecit. exemplum autem reliquit, quod in mysterio dominici corporis et sanguinis quotidie credentibus praesentatur, ut quisquis ad illud accesserit, noverit se passionibus ejus sociari debere, quarum imaginem in sacris mysteriis praestolatur, etc.

2) LXII et corpus, quod sumpsit de Maria virgine, quod passum, quod sepultum est, quod utique resurrexit, corpus utique verum fuit etc. at vero corpus quod mysterium dei dicitur, non est corporale, sed spirituale, quod si spirituale, jam non visibile nec palpabile.

3) XCIV et exterius quod videtur, speciem habet corpoream, quae pascit corpus; interius vero quod intelligitur, fructum habet spiritualem, qui vivificat animam. Vergl. auch XLIII.

4) LXXXVI apparet quod hoc corpus et sanguis pignus et imago rei sunt futurae. C quod iste panis et iste sanguis qui super altare ponantur, ut quod gestum est in praeterito, praesenti revocet memoriae; ut illius passionis memores effecti per eam efficiamur divini muneris consortes, per quam sumus a morte liberati.

nicht viel weniger als Radbert, hält ihn die gemeinkirchliche, sinnliche Ausdrucksweise im Banne.[1]

Trotzdem ist er der Bahnbrecher der aufgeklärteren Richtung in der Abendmahlsfrage. Eine Reihe wichtiger Stellungen derselben hat er gleich besetzt. So behauptet er ganz bestimmt: Um Körperliches kann es sich nicht handeln bei Leib und Blut im Abendmahl, sondern nur um Geistiges. Brot und Wein sind Bilder, und demgemäß ist ihre Veränderung bildlich. Ebenso stützt er sich schon auf das später so oft ins Feld geführte Wort: »der Geist ist es, der lebendig macht, denn das Fleisch ist kein nütze,« Joh. $6_{64}$.

Eine symbolische Abendmahlsauffassung im gewöhnlichen Sinne von »symbolisch« in der theologischen Schulsprache wird man ihm aber kaum zuschreiben dürfen.[2] Zwar nicht deshalb etwa, weil für ihn so wenig als Radbert Bild und Wirklichkeit, figura und veritas, einander im Abendmahl ausschließen, und er darum keineswegs die Wirklichkeit des Inhaltes des Abendmahls leugnet. Denn nur die wenigsten Anhänger der symbolischen Auffassung in späterer Zeit, ja eigentlich genau besehen keine haben es abgelehnt, daß der Inhalt des Abendmahls etwas wahres und wirkliches sei. Vielmehr wollten im Grunde alle immer nur leugnen, daß der wahre Inhalt des Abendmahls etwas sinnlich-stoffliches sei. Dagegen drückt sich Ratramnus über den geistigen Inhalt des Abendmahls noch so dunkel und sinnlich aus, daß man seine Auffassung kaum eigentlich als symbolische bezeichnen kann. Nach dem in der Abendmahlsfrage üblichen Sprachgebrauch bezeichnet der abgegriffene Ausdruck »symbolisch«, dessen Unklarheit die Verworrenheit der Abendmahlsfrage deutlich wiederspiegelt, nur sehr unbestimmt, daß eine Auffassung »bildlich« und »verständig« ist, nicht der gewöhnlichen Vernunft widerspricht, und daß sie nicht in den Abendmahlselementen im Widerspruch gegen die Vernunft das natürliche Fleisch und Blut Christi erkennt. Dagegen besagt der Ausdruck nicht, daß eine Abendmahlsauffassung eine wirklich «sinnbildliche« im wörtlichen Sinne dieses Wortes ist, wie man zunächst vermuten könnte. Einigermaßen das, was der Ausdruck »symbolisch «für

---

1) Vergl. Harnack, Dg.[2] III, 285 ff. Auch Ratramnus spricht ohne weiteres von den geweihten Elementen als Leib und Blut Christi und braucht Ausdrücke wie: panis transponitur; vinum efficitur sanguis Christi; vere per mysterium panem et vinum in corporis et sanguinis mei conversa substantiam; figurae sunt secundum speciem visibilem, at vero secundum invisibilem substantiam; id est divini potentiam verbi, vere corpus et sanguis Christi existunt.

2) Vergl. Rückert a. a. O. 545; Harnack, Dg.[2] III, 285. — Mit mehr Recht kann Naegle, a. a. O. 293 f., behaupten, Ratramnus lehre katholisch-orthodox, obwohl es in seiner Schrift nicht an manchen unklaren Stellen und bedenklichen Ausdrücken fehle; doch muß er selbst beiläufig einräumen, daß dies etwas zuviel gesagt ist, vergl. 298 f.

gewöhnlich umspannt, ist nun gewiß die Meinung des Ratramnus, aber völlig und ganz, wie wir es sahen, doch nicht.

Am besten würde man für seine Darstellung und Meinung vom Abendmahl den Ausdruck »mystisch« brauchen, der, ähnlich abgenützt wie der Ausdruck symbolisch, doch im theologischen Sprachgebrauch meist das »geheimnisvoll Wirkliche« und nicht einfach Natürliche oder Verständliche bezeichnet. Indessen ist es schwer, für eine so unsichere Auffassung wie die des Ratramnus einen ganz genau zutreffenden Namen zu finden. Klar bezeichnen läßt sich eben nur, was klar und scharf umrissen ist, und das sind die Aussagen des Ratramnus nicht.

Das Unklare und Schwankende von Ratramnus Auffassung hängt übrigens jedenfalls auch damit zusammen, daß er auf die unklare Fragestellung des Paschasius Radbert sich eingelassen hat.[1] Durch die Fragen des Königs gedrängt, konnte er freilich kaum etwas anderes tun, als wieder wie jener, statt die Abendmahlsüberlieferung als solche zu untersuchen, eben nur untersuchen, wie dieselbe zu verstehen sei. Ferner läßt sich ja kaum denken, daß jemand in der damaligen Zeit den methodischen Fehler Radberts hätte erkennen können. Selbständig gegenüber der Überlieferung war damals kein Mensch, sondern jedermann erstarb in Hochachtung vor ihr.[2] So konnte wohl niemand auf den Gedanken kommen, die Abendmahlsfrage gründlicher als Radbert anzugreifen und zu sehen, was sich eigentlich bewähre von der Menge der überlieferten Abendmahlsvorstellungen, ob die vom Opfer, Mysterium oder Bild. Die eigene Meinung und Empfindung gegenüber der Überlieferung konnte sich nur so geltend machen, daß man stritt über solche Dinge wie Wirklichkeit oder Bildlichkeit des Inhaltes des Abendmahls, das ist darüber, wie man den gesamten Inhalt der kirchlichen Überlieferung zu verstehen habe, statt darüber, welches in der Überlieferung der geschichtliche Kern sei. Auf dieser Linie scheinen sich denn auch die geringfügigen weiteren zeitgenössischen Entgegnungen gehalten zu haben, die Radberts Abhandlung veranlaßt hat.[3] Und selbst der zweite, kräftigere Wiederbeginn des Abendmahlsstreites im elften Jahrhundert durch Berengar von Tours, den wir nunmehr zu besprechen haben, führt nicht zu größerer Befreiung von der Macht der Überlieferung.

---

1) Vergl. Seeberg, Dg. II, 24.

2) Man vergl. Ratramnus c. IV: quid ex hoc sentiam aperire tentabo, non proprio fretus ingenio, sed sanctorum vestigia patrum prosequendo.

3) Außer Ratramnus hat sich noch vorzüglich Rabanus in seinem Briefe an Eigil (Migne 112, 151 ff.) gegen Radbert gewandt. Vergl. Rückert a. a. O. 519, ferner K. F. Köhler, Rabanus u. Paschasius Radbertus, Ztschft. f. wissenschaftl. Theol. 1879, 122 ff. Für weitere gegen Radbert gerichtete Angriffe vergl. Rückert a. a. O. 553 ff. 559 ff.; ferner Soames, Bampton Lectures, Oxford, 1888, p. 385 f. über Aelfrik. Naegle, a. a. O. 77 ff. 173 ff. 305 ff. Bei Aelfrik bestreitet Naegle den Gegensatz gegen Radbert.

## II. Der Berengar'sche Streit.

1. Berengar. Berengar,[1] seit dem Jahre 1040 Lehrer an der Domschule zu Tours, hat unter ungleich schwierigeren Verhältnissen mit großem Scharfsinn eine ähnliche Meinung vom Abendmahl vertreten wie Ratramnus, von dessen Schrift er zwar weniger als durch die Werke des Johannes Skotus beeinflußt sein dürfte.[2]

Auch er ist, wie eben angedeutet worden ist, nicht selbständig gegenüber den »heiligen Autoritäten« der Schrift und der alten Väter. Obschon er in seiner Schrift vom h. Abendmahl urteilt, wer der Vernunft nicht folge, gebe seine Ehre dahin, die Ebenbildlichkeit mit Gott, weist er doch selber von sich den Vorwurf zurück, daß er mehr der dialektischen Kunst als der biblischen Wahrheit und der Autorität der Väter vertraue.[3] Und das Beste, was er über das Abendmahl zu sagen weiß, verdankt er in der Tat Augustin. Ebenso rührt das, was seine geistigere Auffassung verdunkelt, Ausdrücke wie Umwandlung (conversio) für den Vorgang bei der Abendmahlshandlung und die Behauptung, daß Brot und Wein nach der Weihe wirklich Leib und Blut Christi seien,[4] bei ihm gerade wie bei Ratramnus besonders daher, daß er sich vom überlieferten gemeinkirchlichen Sprachgebrauch, von den Worten eines Ambrosius und anderer nicht zu entfernen wagt. Endlich bezeugt seine Befangenheit in den Banden der Überlieferung, daß auch er es nicht weiter bringt als dahin, seine Meinung über den Sinn der kirchlichen Abendmahlsüberlieferung abzugeben und den Sinn der Väter, aber nicht dazu kommt, die Überlieferung der Kirche und Väter auf ihre Ursprünglichkeit hin zu prüfen.

Schärfer und mit einleuchtenderen Gründen hingegen als Ratramnus wendet er sich gegen die Annahme einer substanziellen Verwandlung der Elemente, die tatsächliche Wiederholung des Leidensopfers Christi[5] und gegen das wirkliche Essen und Trinken des natürlichen Fleisches und Blutes Christi.[6] Seinen theologischen Hauptgegner,

---

1) Vergl. PRE³, II, 608 Art. Berengar von Jakobi † (Hauck),; Renaudin, L'hérésie antieucharistique de Bérenger, 1902. Über Berengars Lehre u. Leben s. J. Schnitzer, Berengar v. Tours, München 1890.

2) Dieser Nachweis scheint kürzlich Naegle, a. a. O. 102 ff. 247 ff., völlig gelungen zu sein. Ebenso macht Naegle sehr wahrscheinlich, 97 ff., daß die Schrift des Ratramnus keineswegs Berengar als Werk des Skotus vorlag, wie sonst die neuere Annahme war.

3) de sacra coena adv. Lanfrancum liber posterior, ed. A. F. und F. Th. Vischer, Berol. 1834, p. 100 sq.

4) p. 51 certissimum habete, dicere me, panem atque vinum altaris post consecrationem Christi esse revera corpus et sanguinem.

5) Vergl. p. 36, 38, 124 sq. 130 sq. u. ö.

6) p. 223 exigit, ut per comestionem et bibitionem corporalem, quae fit per res exteriores, per panem et vinum, commonefacias te spiritualis come-

Lanfrank, der meinte, Leib und Blut, die Subjekte der Abendmahlsworte, würden durch Brot und Wein, die Accidenzien, als Äußeres wie mit Farbe bedeckt und unsichtbar gemacht, höhnt er, sein Gesicht werde nicht unsichtbar, wenn es gleich wie das eines Negers würde,[1] und sagt mit Recht, die Unterscheidung des Subjekts von dem, was zum Subjekt hinzukomme, sei eine bloße Unterscheidung des Verstandes. Dem Auge werde das Subjekt nicht unsichtbar durch das, was dabei sei. Weiter beweist er Lanfrank gegenüber, es finde bei der Abendmahlsweihe kein Vergehen noch Entstehen eines Gegenstandes (generatio, corruptio subjecti) statt.[2] Die Natur von Brot und Wein verliere ihre Eigentümlichkeit nicht.[3] Eine gewisse Veränderung gehe allerdings vor sich, etwa der bei der Bekehrung des Paulus vergleichbar, als der Mensch, welcher Saulus war, anfing Christus zu sein, was er doch nicht war.[4] So bleibe, was geweiht wird, was es war, werde jedoch zugleich etwas, oder rücke vor zu etwas besserem, was es nicht war.[5]

Die stoffliche Anwesenheit des geschichtlichen Leibes Christi und ebenso das wiederholte wirkliche Opfer desselben hat Berengar ungefähr mit den gleichen, meist Augustin entnommenen Gründen der Vernunft und Überlieferung wie Ratramnus bekämpft. So damit, daß keine Portion Fleisch Christi, wie er sich spöttisch ausdrückt, auf dem Altar sein könne, da Christus jetzt dem Leibe nach ganz im Himmel

---

stionis et bibitionis, quae fit in mente de Christi carne et sanguine, dum te reficis in interiore tuo incarnatione verbi et passione, ut secundum humilitatem, per quam verbum caro factum est, et secundum patientiam, per quam sanguinem fudit, interioris tui vitam instituas etc.

1) speciem autem dico secundum subjecta ipsa panem et vinum, non secundum colorem, vel quae in subjectis eis sunt accidentia p. 126. dicebas enim, portiunculam illam carnis Christi panis esse colore adopertam, quod dicens asserere eam invisibilem non poteras, quia si supervestiatur facies tua colore Aethiopis, necesse est faciem tuam videri, si colorem constiterit videri p. 127. p. 195 nec minoris erat vecordiae maxime in tua eruditione illud quod scribis, videri oculis corporis id, quod in subjectis sit, subjecto ipso manente invisibili, cum subjectum, et quod in subjecto est, solus separare valeat intellectus.

2) p. non ergo caro Christi, —, fit de pane per generationem subjecti sui et corruptionem subjecti ipsius panis, quia caro illa nec absumi potest, —; sed panis altaris, qui nunquam caro fuerat ante consecrationem, fit non per corruptionem sui, sed per consecrationem caro Christi, quia non potest non superesse materialiter, quod consecretur.

3) ubi ego scripsi per consecrationem altaris fiunt panis et vinum sacramenta religionis, non ut desinant esse, quae erant, sed ut sint quae erant, et in aliud commutarentur, etc.

4) Vergl. p. 144 sq.

5) constatque, omne, quod consecretur, omne, cui a deo benedicatur, non absumi, non auferri, non destrui, sed manere, et in melius, quam erat, necessario provehi p. 248, vergl. p. 156 sed in ulteriora proficiunt, quae consecrantur. p. 98 et panis consecratus in altari amisit vilitatem, amisit inefficaciam, non amisit naturae proprietatem, cui naturae quasi loco, quasi fundamento dignitas divinitus augeretur et efficacia.

sei.[1] Ferner dadurch, daß er im Anschluß an Augustin betont, es handle sich in den Einsetzungsworten um eine uneigentliche Rede, einen Tropus. Gerade wie wenn es anderswo heiße, Christus sei der Löwe, das Lamm, der Eckstein u. s. w. Denn tropische, uneigentliche Redeweise sei allemal da anzunehmen, wo etwas eigentlich unaussagbares ausgesagt werde. Da sei immer der eine Satzteil eigentlich, der andere uneigentlich zu verstehen. So seien die Einsetzungsworte «dies«, das ist diese Sache, dieses Brot, »ist mein Leib« uneigentliche Rede. Weil vom Brote nicht gesagt werden konnte, es sei jener Leib, welchen die Weisheit Gottes im Leibe der Jungfrau geschaffen hatte. Demgemäß sei »Brot« als eigentliche Rede zu nehmen, die Aussage Leib aber uneigentlich.[2]

Weiter ficht Berengar damit, daß eine unsichtbare Portion Fleisch Christi, die bloß dem Verstande wahrnehmbar sei, kein Teil des wirklichen, sichtbaren und betastbaren Leibes sein könne.[3] So gewandt und einleuchtend aber diese Ausführungen in gewisser Hinsicht sind, so wenig helfen sie doch die Abendmahlsfrage wirklich entscheiden, ähnlich wie verwandte Erwägungen reformierter Theologen in späterer Zeit. Denn nur ein naiver Rationalist, wie Berengar einer war, wird es unternehmen, in dieser Weise die Abendmahlsüberlieferung am Maßstabe seiner Vernunft zu messen und zu bewähren. Der sachliche Beurteiler muß mit der Möglichkeit rechnen, daß die ursprünglichen Abendmahlsgedanken der Vernunft oder wenigstens seiner eigenen Vernunft widersprechen. Vernunft ist ja dem einen dies, dem andern jenes. Es hat darum auch keinen Wert, Berengars Beweisführungen nach dieser Seite hin zu verfolgen. — Auch den Beweis, den Berengar aus den Vätern führt, zu untersuchen hat keinen Zweck. Denn er geht nur auf die ihm zunächststehenden, Ambrosius, Augustin u. s. w., zurück. Und überdies sind die Anschauungen und Aussagen derselben so, daß die Gegner mit Schein den von Berengar angezogenen Stellen andere aus den gleichen Vätern entgegensetzen konnten.

Mehr Wert hat, was Berengar Lanfrank gegenüber von grammatischer Erörterung des Schrifttextes zur Begründung seiner Ansicht

---

1) Vergl. p. 130 sq. 166.

2) p. 83 sq. constat enim . . ., non minus tropica locutione dici: panis, qui ponitur in altari, post consecrationem, est corpus Christi et vinum sanguis, quum dicitur, Christus est leo etc. etc. item, cum dicit dominus de pane illo, quem primo in privilegium promovit, illud ut esset corpus ipsius: hoc, i. e. haec res, hic panis est meum corpus, non est locutus proprie, quia nec panis ille individuus, quem in eam provexerat dignitatem, ut digne sumptus valeret ad animae salutem, susceptibilis erat praedicati individui illius corporis, quod sibi in utero virginis Dei sapientia fabricavit; et ita subjectus terminus, quod est panis, propria perpendendus est locutione, tropica praedicatus terminus, quod est in propositione: meum corpus.

3) Vergl. p. 195.

bringt. Denn da urteilt er eben nicht nur nach der eigenen Empfindung, sondern nach den allgemeiner feststehenden grammatischen Regeln. Auch dürften seine grammatischen Auseinandersetzungen mit Lanfrank die erste grammatische Untersuchung der Einsetzungsworte und auch insofern beachtenswert sein.[1]

Lanfrank hatte sich, wahrscheinlich von Berengar, verleiten lassen, über das Abendmahl grammatische Erklärungen abzugeben, was für einen Vertreter der kirchlichen Überlieferung, die sich nun einmal dem gewöhnlichen Verstande nicht fügt, gefährlich war. Er kam so zu der Behauptung, im Abendmahl seien nach der Weihe Brot und Wein in uneigentlichem Sinne vorhanden, nämlich Christus das Brot vom Himmel, und der Wein, welcher das Herz der Knechte Gottes erfreut und die Seelen berauscht und von Sünden reinigt.[2] Diese Behauptung entsprach zwar einesteils ganz der gemeinkirchlichen Abendmahlsauffassung. Denn diese ging dahin, daß Christus im Abendmahl recht eigentlich seinen Leib und sein Blut als eine höhere Art Brot und Wein gereicht und nicht einfach Brot und Wein gebraucht und in seinen Worten gemeint habe. Aber zugleich führte die gemeinkirchliche Vorstellung doch auch darauf, daß Christus im Abendmahl seinen Leib und sein Blut in ungewöhnlicher Art, nämlich anders als sie eigentlich seien, reiche. Und dies forderte von Rechts wegen eine der vorigen entgegengesetzte Deutung der Abendmahlsworte, daß Christus Brot und Wein in eigentlicher Weise gemeint habe, aber nicht Leib und Blut. Bisher war dieser innere Widerspruch zwar niemand aufgefallen. Wahrscheinlich, weil man die Abendmahlsworte nicht als bloße bildliche Rede, sondern als wirksame Weihe verstand, die das Brot und den Wein wirklich in Leib und Blut verwandle. Denn so aufgefaßt galt es wirklich, daß nach der einen Seite Brot und Wein und nach der anderen Leib und Blut etwas anderes seien, als sie eigentlich schienen.[3] Und über diesen vermeintlichen Thatsachen übersah man offenbar die Schwierigkeit, die sich aus denselben für die grammatische Erklärung der Einsetzungsworte ergab. Wie wir vorher Paschasius Radbert die verschiedenen Abendmahlsauffassungen nicht als Widersprüche empfinden sahen, da ihm der vermeintliche wirkliche Sachverhalt verschiedene Auffassungen zu gestatten schien. Anders wurde die Sache, wenn jemand, wie Berengar, die Abendmahlsworte nicht als wirksame Weihe, sondern als bloße Erklärung faßte und Brot und Wein stofflich nach den Weiheworten bleiben ließ, was vorher. Da mußte die grammatische Unklar-

1) Vergl. p. 87 sq. 115. 2) p. 115.

3) Der katholische Dogmenhistoriker Bach, der eben als Katholik noch auf diesem Standpunkt steht, kann darum bei Berengar natürlicherweise keinen Fortschritt erkennen, sondern nur mangelhafte Dialektik, wie bei den Reformierten, die ihm folgen, und Mangel an Verständnis der intelligiblen Realität, vergl. Bach, Dogmengesch. I, 381.

heit der überlieferten Deutung sichtbar werden. Und so hat denn Berengar Lanfrank entgegengehalten, er gebe vor, daß auf die Weihe hin der Leib Christi Brot heiße und sei, während doch ein großer Unterschied bestehe zwischen der Aussage: »das geweihte Brot ist der Leib Christi«, worin Subjekt das geweihte Brot sei, und der entgegengesetzten Aussage: »der Leib Christi ist Brot«, in welcher Brot Prädikat und der Leib Subjekt sei.[1]

Ebenso tadelt er an Lanfrank den mit dieser grammatischen Unklarheit unmittelbar zusammenhängenden Fehler, daß er nicht wie Augustin bestimmt unterscheide zwischen dem Sakrament und dem Gegenstand, bezw. Inhalt desselben, zwischen sacramentum und res sacramenti, sondern den Leib bald Sakrament, bald Gegenstand oder Inhalt desselben sein lasse.[2]

Weil aber Berengar in dieser Weise die überlieferte, widerspruchsvolle bildliche Deutung des Abendmahls rügte, und es nicht gelten lassen wollte, daß Christus in den Abendmahlsworten seinen Leib und sein Blut Brot und Wein oder Speise und Trank nenne, so sah er sich begreiflicherweise auch veranlaßt, derjenigen Stelle der Schrift, auf der diese Auffassung des Abendmahls vorzüglich ruht, nämlich Joh. 6, die Beziehung auf das Abendmahl abzusprechen.[3] Eigentlich hätte er auch noch leugnen müssen, daß im Abendmahl von einer geistlichen Speisung und Tränkung die Rede sei. Das hat er jedoch nicht getan. Vielmehr schien ihm, diese Meinung sei schon in der Tatsache ausgesprochen, daß Christus im Abendmahl das Brot und den Wein figürlich den

---

1) 87 sq. tu autem, qui proposita ab Humberto tractare susceperas, dicis: cum scriptura corpus Christi panem vocat, quasi Humbertus ille non proposuerit, non corpus Christi panem vocari, sed panem, qui ponitur in altari, post consecrationem vocari et esse corpus Christi; quasi non longe aliud afferat enuntiatio, quae subjectum terminum habet panem consecratum in altari, praedicatum corpus Christi, ita constituta: panis consecratus est corpus Christi, quam illa, quae ita enuntiat: corpus Christi est panis, subjectum terminum habens corpus Christi, quod illa alia praedicatum habebat, praedicatum panis, quod illa alia subjectum habebat.

2) qui enim asserueras in prioribus scripti tui, constare sacrificium ecclesiae visibili et invisibili sacramento et re sacramenti, visibili, inquiens, elementorum specie et Christi carne et sanguine, ubi, quod sacramentum dicebas, esse etiam non tacuisti visibile, in posterioribus scripti ejusdem esse asseris totius corporis, quod in coelo est, Christi sacramentum, non elementorum speciem visibilem, sed carnem nunc factam in altari per generationem subjecti, quam cum manu frangas, dente atteras, esse confirmas invisibilem, intelligibilem . . . . . . unde ad nihilum valeat, quod confingis, carnem Christi esse sacramentum carnis Christi, ac per hoc similitudinem carnis Christi p. 246. Vergl. ferner p. 45. 209.

3) p. 236 quasi non sit assolens in communi sermone, assolentissimum in scripturis audiri incorporalem animae comestionem atque bibitionem, unde Christus ipse: qui manducat me, etiam ipse vivit propter me. certum est autem quando haec dicebat, nihil eum de sacramentis altaris constituisse.

Leib und das Blut bedeuten lasse.[1] Eine Ansicht, worin ihm bis heute manche nachgefolgt sind, mit welchem Recht, werden wir später sehen. Jedenfalls bleibt Berengar das Verdienst, in diesen bis dahin gänzlich unbeachteten, unklaren grammatischen Sachverhalt, wo eigentlich die bildliche, uneigentliche Redensart, bezw. der Tropus in den Abendmahlssätzen liege, hineingeleuchtet zu haben. Ob er wohl getan hat damit, daß er entschied, Brot und Wein seien nicht Prädikat, und darum hafte an ihnen nicht die bildliche, tropische Redensart, ist hier noch nicht zu entscheiden.

2. Die Wirkungen von Berengars Angriff. Zustimmung hat Berengar bis auf die Tage der Reformation eigentlich nicht gefunden. Zwar hat es im Mittelalter je und je wieder Vertreter einer geistigeren Abendmahlsauffassung gegeben; sie scheinen jedoch ausnahmslos einfach unter dem Einfluß Augustins und anderer Väter gestanden zu haben.[2] Von Belang sind ihre Ansichten nur für die Geschichte der Abendmahlslehre. Zur Entwickelung der Abendmahlsfrage dagegen haben selbst Männer wie Abälard und Wyklif nichts beigesteuert.

Widerspruch hat Berengar dafür mehr als genug gefunden und geradezu veranlaßt, daß die rohere Auffassung vom Abendmahl, wie sie Paschasius Radbert verteidigt hatte, die allgemeine kirchliche Anerkennung erhielt. Auch haben seine Aussetzungen die theologischen Vertreter der roheren Auffassung angetrieben, dieselbe nach allen Seiten hin neu festzustellen und auszubilden. Für die Entwickelung der Abendmahlsfrage ist hierbei natürlich nichts herausgekommen. Bewegten sich schon Berengars Untersuchungen ziemlich auf der Oberfläche, so die der Gegner noch mehr. Bei ihren über allen Verstand hinausgehenden Voraussetzungen war nur ein leeres Räsonnieren möglich, dessen Hohlheit und Nichtigkeit sich oft genug darin offenbarte, daß man für gut fand, die stärkere Beweiskraft der Fäuste mitwirken zu lassen. Eine kurze Erinnerung an die wichtigsten Behauptungen der Gegner scheint jedoch hier zum Verständnis der späteren Entwickelung der Abendmahlsfrage am Platze.

Lanfrank,[3] der erste Gegner Berengars, hat bestimmter noch als einst Paschasius Radbert den Genuß des Leibes Christi auch für die ungläubigen Teilnehmer am Abendmahl behauptet.[4] Guitmund von Aversa[5] hat, um der ärgerlichen Portion Fleisch zu entgehen, in einer

1) Vergl. p. 223 oben S. 15[6].

2) Vergl. Bach a. a. O. I, 378 ff.; I, 392 ff.; II, 86. 292 ff. Dieckhoff, Die Abendmahlslehre im Reformationszeitalter I, 154 ff. R. Seeberg, Dogmengeschichte II, 1898, 192.

3) Vergl. H. Böhmer den Art. PRE[3], Bd. XI, 254 f.

4) de eucharistiae sacramento contr. Bereng. Bibl. Patr. Lugd. XVIII, p. 774 c. 20; über Radbert vergl. Rückert a. a. O. 366 f.

5) de corpore et sanguin. l. III, Migne s. l. 149. 1427 sq.

einflußreichen Schrift betont, daß der ganze Christus in jedem Teil der geweihten Elemente vorhanden sei, indem er gegen Berengar geltend machte, daß der verklärte Leib Christi nicht den Gesetzen der niederen Körper unterworfen oder im Himmel eingesperrt sei. Zwar ist dieser Satz vom ganzen Christus schon in jener alten von Radbert benützten Predigt zu finden[1] und nicht von Guitmund zuerst ausgesprochen, wie gewöhnlich angenommen wird. Auch was sonst etwa noch als sein Verdienst hervorgehoben wird, so die genauere Bestimmung, dass die Accidenzien bei der Verwandlung blieben und nur die Substanz sich ändere, ist eigentlich schon in den Angaben der Früheren enthalten. Nur altes[2] wieder aufgefrischt hat auch Anselm von Kanterbury mit der Erläuterung, daß sowohl im Brot oder Leib als im Wein oder Blut der ganze Christus empfangen werde (sub utraque specie). Ebenso hat Hugo von St. Viktor[3] bloß alte, von Berengar gerügte Annahmen erneuert damit, daß er erstens sagt, das Äußerliche der Elemente (species) sei nur Sakrament, und zweitens, der geweihte Leib und das geweihte Blut seien Sakrament und Gegenstand (res) des Sakraments zugleich; weil sie Gegenstand des Sakraments seien als der durch das Äußere des Sakraments angedeutete wirkliche Leib und das wirkliche Blut, und Sakrament, da der wirkliche Leib und das wirkliche Blut hinwiesen auf den geistlichen Leib, dessen Einheit der Glaube an den Leib und das Blut Christi schaffe. Selbständig wenigstens dem Ausdruck nach hat Hildebert von Lavardin († 1134) die sachlich nun allgemein angenommene Wandlung der Substanzen wörtlich als »Transsubstantiation« bezeichnet.[4]

In den angeführten Bestimmungen ist der Hauptsache nach ausgedrückt, was die Berengar entgegentretende kirchliche Theologie vom Abendmahl dachte. Sie sind auch die eigentliche Antwort der römisch-katholischen Kirche auf die von Paschasius Radbert erhobene Frage über die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl. Bekanntlich hat Innocenz III. auf dem vierten Laterankonzil im Jahre 1215 als Dogma der römischen Kirche verkünden lassen, daß Leib und Blut im Sakra-

---

1) Vergl. a. a. O. homil. de pascha p. 636: eo quod eucharistiae sacrae perceptio non in quantitate, sed in virtute consistat. quod corpus sacerdote dispensante tantum est in exiguo, quantum esse constat in toto. quod cum ecclesia fidelium sumit sicut plenum in universis, ita integrum esse probatur in singulis. — de hoc vero pane cum assumitur, nihilominus habent singuli quam universi, totum unus, totum duo, totum plures sine diminutione percipiunt etc. Den letzteren Satz: de hoc vero pane etc. wiederholt Guitmund wörtlich l. I, a. a. O. p. 1434.

2) Isidor von Sevilla schon (ep. ad Red. p. 488C) tadelt die Meinung, als ob: sub panis specie, sola caro Christi et sub calice tantummodo sanguis empfangen werde, vergl. Rückert, Das Abendmahl, 492.

3) summ. sent. VI, c. 3.

4) sermo 93, Migne s. l. 171, 776.

ment des Altars unter den Gestalten von Brot und Wein wirklich enthalten seien, indem durch göttliche Kraft das Brot in den Leib, der Wein in das Blut Christi transsubstanziiert werde.[1]

## III. Die Abendmahlsfrage in der scholastischen Theologie.

Allgemeines. Die im dreizehnten Jahrhundert zur vollen Blüte sich entfaltende scholastische Wissenschaft hat die Abendmahlsfrage in ganz ähnlicher Weise, wie es seit Paschasius Radbert üblich geworden war, bearbeitet. Die Lehre von der Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl beschäftigt auch sie in hervorragendem Maße. Daneben betrachtet sie eingehend die Abendmahlsüberlieferung unter den beiden Gesichtspunkten des Sakraments und des Opfers. Gründlicher als die vorhergehenden Untersuchungen sind auch die ihren nicht, im Gegenteil. Da die Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nun nicht mehr eine Streitfrage, sondern allgemein die Substanzenverwandlung anerkannt war, so wurde jetzt auf der ganzen Linie der Abendmahlsfrage die Forschung noch mehr beschränkt. Zu den andern als unantastbar geltenden Überlieferungen kam nun noch diese neue Lehre von der Transsubstantiation des Leibes und Blutes Christi hinzu. Man wagte jetzt auch in Hinsicht auf diese nicht mehr geschichtlich und sachlich zu erörtern, ob sie richtig sei, sondern bloß noch, wie bezüglich der Überlieferung vom Abendmahl als Sakrament und als Opfer, auf welche Art man die wirkliche Wandlung sich denkend vorzustellen habe und sie sich vorstellen könne. Womit eine gründliche Erledigung der Sache von vornherein abgeschnitten war. Das wissenschaftlich bescheidene Verdienst der scholastischen Behandlung der Abendmahlsfrage ist, daß das überliefert Bestehende und Gegebene dialektisch, nach den Regeln philosophischer Logik zergliedert wurde. Gleichwohl ist eine kurzgefaßte allgemeine Übersicht wenigstens über die Ergebnisse dieser scholastischen Arbeit am Abendmahl für uns nicht ganz wertlos. Das dialektische Verfahren der Scholastiker gewährt da und dort Einblicke in das eigentliche Wesen der altkirchlichen Überlieferung über das Abendmahl, oder läßt es wenigstens da und dort ahnen. Vor allem jedoch erleichtert die allgemeine Kenntnis der scholastischen Abendmahlsarbeit das Verständnis der Abendmahlsfragen der Reformationszeit, ja sie ist hierfür geradezu notwendig.

1. Die scholastische Transsubstantiationslehre. Ist schon das Bestreben der älteren Theologen, welche seit Paschasius Radbert

1) corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina etc. Mansi XXII, 982.

für die gröbere Abendmahlsvorstellung eintraten, dahin gegangen, das eingestandenermaßen über den Verstand und alle Erfahrung gehende Wunder der Substanzenverwandlung nebenbei doch einigermaßen verständlich zu machen und annehmbar, so hat sich die eigentliche scholastische Wissenschaft erst recht mit dieser Sisyphosarbeit abgequält. Von einigem Wert ist aber nur ihre beiläufige Begründung der substanziellen Wirklichkeit von Fleisch und Blut im Abendmahl aus den Texten der Schrift, weil sie ein Begründungsversuch ist an Hand von geschichtlich gegebenen Tatsachen. Alles andere ist nichts als weitere Zergliederung jener einen auf die Überlieferung gestützten Hauptannahme der substanziellen Wirklichkeit in alle ihre logischen Konsequenzen hinein, wodurch ein gewisser Schein von Denkbarkeit und Vernünftigkeit auf das Un- oder Übervernünftige fällt, aber nichts gewiß wird.

a) Die Ursache der substanziellen Verwandlung, bezw. das, was die Verwandlung der Substanzen bewirkt, sind nach allgemeiner, herkömmlicher Ansicht die vom Priester wiederholten Worte: »dies ist mein Leib, dies ist mein Blut«. Sie galten gemäß Augustins grundlegendem Ausspruch: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum etiam ipsum tanquam visibile verbum[1], als die gestaltende Form des Sakraments. Sei es vermöge einer in ihnen selber liegenden Kraft, wie Albert der Große und Thomas annahmen, sei es infolge einer gleichsam durch die Einsetzungsworte vertraglich zugesicherten göttlichen Machtwirkung, wie andere, besonders spätere Scholastiker behaupteten.[2]

Die Auslegung der Einsetzungsworte war sehr verschieden. Wichtig ist besonders die des Thomas, weil später Luthers Auslegung an sie anknüpft.[3] Bereits Radbert hatte in den Einsetzungsworten einen Hauptgrund für die wirkliche Gegenwart gefunden. Thomas aber behauptet geradezu:[4] würde die Substanz des Brotes bleiben, so wären die Einsetzungsworte dem Sinne nach unrichtig; denn die Substanz des Brotes kann nicht diejenige des Leibes Christi sein. Ebensowenig würde Christus haben sagen können: hoc est corpus meum, sondern er müßte gesagt haben: hic (sc. panis) est corpus meum. Thomas versteht darum hoc als noch unbestimmten Hinweis auf die unter der äußeren Gestalt des Brotes vorhandene Substanz, die dann durch das Prädikat als solche des Leibes bestimmt werde.[5] Es ist aber kein Zweifel, daß diese Erklärung einmal gewisse Anhaltspunkte im Texte hat, und vor allem, daß sie der Transsubstantiationsvorstellung am besten entspricht. Darum

---

1) tract. 80 in Ioann.

2) Vergl. den Art. Transsubstantiation PRE³, XV, von Steitz † (Hauck), 815, 824.

3) Vergl. Dieckhoff a. a. O. 148.

4) summ. p III, q 75 a 2 i. f.

5) q 75 a 8 i. f.; q 78, a 5 r.

haben sich ihr auch die Späteren, wie Bellarmin angeschlossen. Einen ferneren bemerkenswerten Gegengrund gegen eine bildliche Auffassung der Abendmahlsworte macht Gabriel Biel geltend, indem er sagt, die bildliche Auslegung sei unmöglich wegen der Zusätze: »der für euch gegeben wird« und »das für viele vergossen wird«. Christus, meint er, hätte auch nicht sagen können: »Ich bin der Weinstock, der hier im Garten steht.«[1]

b) Betreffs des Vorgangs der Transsubstantiation als solcher hat nach mancherlei Schwankungen die von Duns Scotus besonders spitzfindig abgegrenzte Meinung durchgeschlagen, es handle sich dabei nicht um irgendwelche bloße Verbindung der zweierlei Substanzen (Konsubstantiation, Impanation oder deß etwas), sondern um ein Aufhören der Brotsubstanz und ihren örtlichen Ersatz durch diejenige des Leibes Christi.[2] Zwar erschien seit Duns[3] manchen, wie Okkam, Gabriel Biel und auch dem Kardinal von Cambrai, Peter d'Ailli, dessen Ansichten auf Luther einwirkten,[4] eine bloße Verbindung der zweierlei Substanzen eigentlich leichter denkbar als der Substanzenwechsel und nicht wider die Schrift.

c) Als die Wirkung der bei den Weiheworten sich vollziehenden Transsubstantiation betrachteten die Scholastiker einerseits, daß nur die Accidenzien des Brotes und Weines zurückblieben, während die Substanzen derselben, durch Leib und Blut ersetzt, aufhörten. Das Brechen nach der Weihe bezog man freilich nur auf die Accidenzien. Ebenso hielt man dafür, daß der Leib Christi unter den Accidenzien bloß solange gegenwärtig bleibe, als sonst Brot und Wein sich natürlicherweise erhielten.[5] Andererseits galt als Wirkung der Wandlung der Substanzen die wirkliche Gegenwart von Leib und Blut Christi unter den Accidenzien des Brotes und Weines. Dabei wurde von Thomas besonders betont, daß es sich um den Christus handle, ganz wie er zur Rechten des Vaters sitze. Nach Leib und Seele und Gottheit sei er im Sakrament, da der wirkliche Leib ein beseelter und mit der Gottheit verbundener sei. Ebenso sei der Leib nicht ohne Blut und das Blut nicht ohne den Leib, da der wirkliche Leib beides zusammen enthalte (sg. Lehre von der natürlichen Konkomitanz), vielmehr sei der ganze Christus unter jeder der beiden Gestalten gegenwärtig.[6] Große Schwierigkeiten bereitete den Scholastikern der Nachweis, wie der Leib, den sie im Himmel sich räumlich ausgedehnt und örtlich

1) Dieckhoff a. a. O. 147.
2) PRE² Art. Transsubst. 815 f. 830 f.
3) Vergl. R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, Leipzig 1900, 380.
4) in sentent IV q. 6 E. Vergl. de captiv. babyl. Erl. A. opp. lat. var. arg. V 5, p 29 sq.
5) Art. Transsubst. PRE³, 817.
6) Thom. summ. III, q 76 a 1. 2. 3.

beschränkt dachten, im Sakrament räumlich beschränkt, örtlich aber allenthalben vorhanden sein könne. Ihre mühsamen Erklärungsversuche enden begreiflicherweise alle damit, daß der Leib, den sie örtlich überall denken, und ebenso der Leib, den sie sich räumlich irgendwie zusammengezogen vorstellen, kein Leib mehr ist.[1] Ob sie sich nun das Eingehen desselben in das Sakrament als eine Art Zusammenschachtelung oder Verdichtung denken, oder ob sie die Anwesenheit desselben allüberall im Abendmahlssakrament mit der Anwesenheit der Seele vergleichen, die in jedem Teile des Leibes ganz vorhanden sei, oder mit der Gottheit Christi, die überall gegenwärtig. Ist doch selbst Luther bei diesem Versuche nicht weitergekommen.

Er hat die Schwierigkeit damit zu beseitigen gesucht, daß er die Vorstellung vom räumlich ausgedehnten und örtlich beschränkten Leibe Christi im Himmel verwarf und dafür einen Austausch[2] der Eigenschaften zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi annahm (communicatio idiomatum), der bewirken sollte, daß der Leib des erhöhten Christus nach göttlicher Art überall sei und so überall auch im Abendmahlsbrot. Hierin wollen einige einen Fortschritt erkennen.[3] Aber in Wahrheit ist ein solcher nicht vorhanden, wie später gezeigt werden soll.[4] Ein Fortschritt wäre es gewesen, wenn Luther überhaupt auf den Gedanken, daß der Leib Christi im Abendmahl gegenwärtig sei, verzichtet hätte. Weil seine Auffassung wenigstens der Absicht nach, die er dabei hatte, doch hierauf hinausführt, gerade wie die Gedankengänge der Scholastiker es im Grunde tun. Denn auch bei ihm ist, genau besehen, das Ergebnis dasselbe wie bei diesen: der Leib Christi, den er denkt, ist kein Leib mehr. Denn was ist das für ein Leib, der allgegenwärtig ist? Luther selbst hat die Gegenwart des Leibes im Abendmahl mit der Art verglichen, wie Gottes Wille allem einwohne, oder wie die Seele den Leib durchdringe. Er hat also offenbar eigentlich an etwas geistliches und nichts leibliches mehr dabei gedacht.

Katholischerseits hat man es auf diesem und an den andern genannten Punkten der Lehre bei den Erklärungen der Scholastiker bewenden lassen.[5]

---

1) Vergl. Art. Transsubst. PRE², 824.

2) Oder eine Mitteilung der Eigenschaften beider Naturen an die eine Person, vergl. Köstlin, Luthers Theologie², II, 142.

3) Vergl. Dieckhoff a. a. O. 103 ff. Rettberg, Occam u. Luther, Studien und Kritiken, 1839, 1, 69 ff. R. Seeberg a. a. O. 312 sagt bloß: »Diese Lehre stellt eine Fortbildung der überkommenen Christologie innerhalb ihrer selbst dar«.

4) Siehe im Folgenden nach dem Sachverzeichnis.

5) Vergl. Loofs, Symbolik, I, 327.

2. Die scholastische Lehre vom Abendmahlssakrament. Das lateinische Mittelalter hat aus dem christlichen Altertum einen Sakramentsbegriff von ziemlich unbestimmter Fassung übernommen.[1] Er war einst durch Tertullian zum Teil als Ersatz für den griechischen Begriff Mysterium im Sinne von heiligem, religiösen Geheimnis, zum Teil im gewöhnlichen Sinne des Wortes Sakrament, also im Sinne von Verpflichtung, Unterpfand und dergleichen, in die lateinische Literatur eingeführt worden. Und so wurde der Begriff bis ins zwölfte Jahrhundert für mancherlei kirchliche Formeln und Bräuche verwendet, auch unter anderem für das Ganze und einzelne Teile des Abendmahls. Die Scholastik beschränkte den Gebrauch des Begriffs auf die bekannte Siebenzahl, innerhalb der Taufe und Abendmahl als die Hauptsakramente galten. Zu einer gesicherten, einheitlichen Vorstellung vom Abendmahlssakrament ist die Scholastik aber so wenig gelangt, als zu einer Übereinstimmung über den Sakramentsbegriff im allgemeinen. Geschichtlich ging man eben bei der Bestimmung nur so weit vor, als man sich äußerlich an die Überlieferung der Väter anschloß, besonders die Augustins und Isidors. Dem Hauptinhalt nach dagegen sind die Bestimmungen dialektischer Natur und bedingt durch den jeweiligen theologischen Standpunkt der Schriftsteller im allgemeinen. Im einzelnen sind sie gesetzlich kasuistischer Kleinigkeitenkram, ohne inneren Zusammenhang. Liest man eine Schrift wie die Alberts des Grossen über das Sakrament der Eucharistie, so erfährt man unendlich vieles darüber, was das Abendmahlssakrament alles sei und bedinge; aber eine klare, einheitliche Vorstellung bekommt man keine, sondern in scheinbar genauer Ordnung einen grossen Durcheinander von Angaben und Meinungen über das Abendmahlssakrament.

Die Grundlage der allgemeinen scholastischen Sakramentsauffassung, soweit sich von einer solchen reden läßt, und ebenso später der neuscholastischen bilden Aussagen Augustins, welche dahin gehen, daß das Sakrament eine gewisse Ähnlichkeit mit seinem Gegenstande habe,[2] daß es ein heiliges oder sichtbares Zeichen von etwas unsichtbarem sei,[3] etwas dem Verstande bedeutsames und für den Empfang heiliges.[4] Ferner sind grundlegend Aussprüche Isidors von Sevilla, welche das Sakrament als eine körperliche Hülle bezeichnen, worunter Gottes Kraft

1) Vergl. zum Folgenden Hahn, Die Lehre von den Sakramenten, 1864. P. Schanz, Die Lehre von den h. Sakramenten, 1893.

2) ep. 98 ad Bonifac. si sacramenta aliquam similitudinem earum rerum, quarum sunt sacramenta, non haberent, omnino sacramenta non essent.

3) de civit. dei 10, 5 sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, i. e. sacrum signum.

4) ep. 55 ad Januar. sacramentum est in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid significari intelligatur, quod sancte accipiendum est.

geheim und heilig das Heil wirke,[1] oder als ein Pfand eines Versprechens.[2] Doch begnügte man sich nicht mit diesen ein geistiges Verständnis zulassenden Erklärungen, sondern ergänzte sie in verschiedener Weise. Entweder dahin, daß die Sakramente nicht bloß durch Ähnlichkeit, sondern kraft der göttlichen Einsetzung die Gnade unmittelbar in sich enthielten, wirkten und einflößten,[3] oder dahin, daß sie sichere und wirksame Zeichen seien, bei welchen Gott sich verpflichtet habe, seine Gnade in die Seele einzugießen,[4] sodaß sie nicht eigentliche Ursachen der Gnade, sondern bloße Bedingungen, Siegel und Zeichen derselben seien. Eine endgiltige Entscheidung darüber, welche von beiden Anschauungen die richtigere sei, hat auch das Tridentinum nicht gefällt.[5] Immerhin stehen seine Bestimmungen eher im Gegensatz gegen die zweite, von Duns, Occam, Biel, Peter d'Ailly u. a. vertretene Ansicht und mehr im Einklang mit der ersten, von Albert dem Grossen und Thomas begünstigten Meinung.[6] Auf dem Hintergrunde dieser allgemeinen Sakramentsauffassungen erheben sich die folgenden wichtigeren Ansichten über das Abendmahlssakrament im besonderen.

a) Entsprechend der allgemeinen Meinung, daß göttliche Einsetzung eines Sakraments nötig sei, nehmen alle Scholastiker an, daß Jesus das Abendmahlssakrament, oder wie es von ihnen gewöhnlich bezeichnet wird, das Sakrament der Eucharistie bei seinem letzten Mahle eingesetzt und angeordnet habe. In Joh. 6 sahen sie eine vorläufige Hinweisung auf dasselbe. Joh. $6_{63}$ insbesondere wurde als ein Ausspruch gefaßt, der zeigen sollte, daß der Leib Christi nicht in der äußerlich sichtbaren Gestalt und in Stücken wie anderes Fleisch gegessen werde.[7] b) Als die Materie des Abendmahlssakraments galten ebenso allgemein ungesäuertes Brot und Wein mit Wasser vermischt.[8]

---

1) Isidor. etymolog. VI, 40 quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur. 42 unde et graece mysterium dicitur, quod secretam et reconditam habeat dispositionem.

2) Isidor etymolog. V, 24: sacramentum est pignus sponsionis, etc.

3) Hugo von St. Victor, sum. tr. 4 c. 1; de sacr. dist. f. I p 9 c. 2. Thomas sum. III q 60 a 2; 62 a 1 ad 2.

4) Bonav. sent. IV d 1 p 1 a 1 q 2. 3. 4; brevil. 6, 1. Duns Scotus in IV d 1 q 2.

5) Vergl. sess. XIII, cap. 3. s. VII, can. 5—7 non propter solam fidem nutriendam instituta sunt, continent gratiam, quam significant eamque non ponentibus obicem conferunt; — gratia per ipsa confertur ex opere operato.

6) Über die zwei Richtungen und die spätere Entwicklung des Zwiespaltes vergl. G. Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente, Stuttgart, Wien 1899.

7) Siehe Hahn a. a. O. 164; Dieckhoff a. a. O. 100 Anm.

8) Siehe Hahn a. a. O. 148.

c) Als die Form des Sakraments haben die meisten die Worte »dies ist mein Leib«, »dies ist mein Blut« betrachtet. Duns freilich betrachtet diese Worte nur als die Weiheform; als die Form des Sakraments dagegen faßt er seine Bedeutung.[1] Biel[2] leugnet das Dasein der Form wie der Stoffe des Sakraments. d) Als das Wesen des Abendmahlssakraments bezeichnete die ältere Scholastik den Empfang der eucharistischen Elemente. Thomas und andere Spätere erkannten es in der Weihe derselben, Duns in den geweihten Elementen selber, d. i. in der Gegenwart Christi.[3] Der römische Katechismus bestimmte, daß eigentlich nur die Gestalt (species) von Brot und Wein ein Recht auf den Namen Sakrament habe.[4] e) Als Bestandteile des Abendmahlssakraments wurden angesehen die sichtbaren Gestalten von Brot und Wein, der wirkliche Leib und das wirkliche Blut, die dem Leibe Christi entströmende Gnade und der mystische Leib Christi. Von ihnen galten Brot und Wein als einfache Zeichen, Leib und Blut als Gegenstand der äußeren Zeichen und zugleich selbst wieder als Zeichen, Gnade und mystischer Leib Christi als mittelbarer Gegenstand der ersten und unmittelbarer Gegenstand der zweiten Zeichen.[5] f) Die Verrichtung durch den Priester als Diener galt allen scholastischen Theologen als notwendige Bedingung des Abendmahlssakraments.[6] Den Empfang hingegen erachtete man nicht für unumgänglich nötig.[7] Nach Thomas ist es ein Vorzug des Abendmahlssakraments, daß es schon in der Weihe sich verwirklicht, nicht erst beim Brauch. Die Würdigkeit des Empfängers sollte allerdings die Gnade des Sakraments durch das Verdienst des Empfängers (ex opere operantis) mehren. Und eine kleine Minderheit verstand das so, daß alle sakramentliche Gnade dem Glauben folge und der Reue. Die Mehrheit lehnte das jedoch ab und verlangte als Bedingung des Erfolges bloß die Abwesenheit unfrommer Gesinnung und von Hindernissen der Gnade, einen Anflug von Reue, nicht eigentlich solche. Dieser letzteren Ansicht pflichtete das Tridentinum bei.[8] g) Als Wirkung des Abendmahlssakraments steht im Vordergrund diejenige, daß es die Gnade mitteile und das geistliche Leben erhalte und stärke durch die Nahrung des Leibes und Blutes Christi.[9] Ferner soll das Sakrament des Abendmahls die Sündenschwäche und die sogenannten läßlichen Sünden beseitigen, vor Todsünden aber be-

1) Duns IV d. 8 q 1 p 173.
2) Biel IV d 8 q 3 a 1 n 3; d 11 q 2 a 1 n 1.
3) Thom. sent. IV d 8 q 2 a 1; Duns IV d 8 q 1.
4) Catech. Rom. p II c 4 q 8.
5) Siehe Hahn a. a. O. 138 ff. 6) Siehe Hahn 180 ff.
7) Thom. sum. III q 73 a 1 ad 3; Biel IV d 8 q 1 a 1 n 1.
8) Siehe Hahn a. a. O. 397 ff.
9) Thom. summ. III q 79 a 1—4; Biel exp. can. miss. lect. 85 D; IV, 2 q 1 a 1 ad 1; vergl. d 8 q 1 a 1 n 1; d 12 q 2 a 2 c 3; Trid. s. XIII, c 2; Cat. Rom. p II c 4 q 54.

wahren.[1] Eine Hauptwirkung endlich ist die Gemeinschaft und Vereinigung mit Christus.[2]

Aus diesen Angaben über die Ansichten der Scholastiker vom Abendmahlssakrament im einzelnen kann man leicht ersehen, wie wenig fruchtbar ihre Arbeit für die eigentliche Abendmahlsfrage gewesen ist. Über die geschichtlichen Erkenntnisse, die schon ein Radbert besaß, kommen sie kaum an einem Punkte hinaus und ebensowenig über seine ganz oberflächliche Art, die Überlieferung zu betrachten und sich zurechtzulegen. Im Gegenteil, die scholastische Darstellung ist noch ungründlicher, weil noch ungeschichtlicher als bei Radbert und seinen Zeitgenossen. Denn nicht mehr nur auf dem einen Punkt der Auffassung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, sondern eigentlich überall bei der Abendmahlsüberlieferung wird nur gefragt, wie man selber vernünftigerweise über das Überlieferte zu denken habe, statt was der ursprüngliche geschichtliche Inhalt der Abendmahlsüberlieferung sei. Deshalb wurde einerseits die ganze Überlieferung in allen ihren Teilen für gleich wichtig gehalten, andererseits alles in seinem Wert unsicher und fraglich, weil schließlich von der subjektiven Wertschätzung abhängig. Den einen galt der Empfang als die Hauptsache, den andern die Weihe des Sakraments, den dritten das Ergebnis der Weihe. Da jeder ganz nur denkend, nach seiner zufälligen philosophisch-theologischen Meinung und Logik die Überlieferung abschätzte, statt diese selber reden und gelten zu lassen. Obschon man andererseits in ihrer Wertschätzung soweit ging, daß man auch nicht ein Titelchen derselben hätte verwerfen wollen. So hat die Scholastik vollendet, was Radbert begonnen hatte. Die Verwirrung, die er schon zum Teil in der Abendmahlsfrage angerichtet hat, ist am Ende des Mittelalters vollkommen. Die Spuren laufen so auseinander, daß es jeder sehen muß, daß da von Anfang ein falscher Weg eingeschlagen worden ist.

3. Die scholastische Lehre vom Meßopfer.[3] Schon bei Radbert ist uns die zweifache Auffassung vom Abendmahl als Sakrament und als Opfer entgegengetreten. Radbert hatte sie der kirchlichen Überlieferung entnommen, und demgemäß setzt sie sich auch das übrige

---

1) Thom. sent. IV d 12 q 2 a 2; Albert. M. d 8 a 1; Trid. s. XIII, c 2; Cat. Rom. p II c 4 q 40.

2) Thom. sent. IV d 12 q 2 a 1; Biel IV, d 2 q 1 a 1 n 1; Cat. Rom. p II c 4 q 39.

3) Anfänglich waren in der lateinischen Christenheit nur die Bezeichnungen oblatio und sacrificium für das Abendmahlsopfer im Gebrauch. Der Ausdruck »missa« ist spätlateinische Form für »missio« und bedeutet einesteils jedenfalls eigentlich die Entlassung einer öffentlichen Versammlung, auch der gottesdienstlichen. So verwendet den Ausdruck z. B. noch sehr oft das Pilgerbuch der Silvia. Von diesem Sprachgebrauch aus wird dann das Wort »missa« auch angewandt zur Bezeichnung des ganzen Gottesdienstes, so sicher bei

Mittelalter hindurch fort.[1] Grundsätzlich hat zwar die Theologie stets an der Einheit des Abendmahls festgehalten. Sie verharrt auch im späteren Mittelalter bei der Ansicht, daß Opfer und Sakrament der Eucharistie zusammengehören, und beginnt sie nur begriffsmäßig deutlicher von einander zu trennen. Im kirchlichen Leben gewann aber seit dem dreizehnten Jahrhundert das vom Priester vollzogene sakramentale Opfer immer mehr an Ansehen, während die Beteiligung der Gemeinde mit Gabendarbringung und Sakramentsempfang immer mehr zurücktrat.[2] Als Folge des Transsubstantiationsdogmas, wie dies etwa geschieht, darf man diese Vermehrung des Ansehens des Meßopfers wohl nicht betrachten. Das Transsubstantiationsdogma stammt vielmehr aus dem gemeinen Kirchenglauben als der äußerliche, grobe Glaube des Kirchenvolkes an das Meßopfer aus dem Dogma. Mit mehr Recht kann man die wachsende Macht der Hierarchie als Ursache des stärkeren Hervortretens des Opfers ansehen.[3] Das Selbstgefühl der Priesterschaft verlangte sicherlich, daß das als wichtig, ja als das Wichtigste beim eucharistischen Sakrament betrachtet werde, dessen Vollzug allein ihr zustand, das eucharistische Opfer, die Weihe des Leibes und Blutes des Herrn, nicht der sakramentale Genuß. Setzte sich doch im selben dreizehnten Jahrhundert, welches das Ansehen des Opfers so sehr steigerte, auch die Abschaffung des Kelches für die Laien durch, was ebenso die Vorrechte der Priesterschaft vermehrte.

Indessen wirkte anerkanntermaßen[4] gerade zur Abschaffung des Laienkelches auch die Zunahme der abergläubischen Scheu vor dem Sakramente in hohem Maße mit. Solche Scheu hatte die Christenheit seit den Tagen Tertullians allermindestens den geweihten Elementen gegenüber stets empfunden. Trieb man sie nun bis zum Verzicht auf den Kelch, so entsprang dies zweifellos dem vermehrten Aberglauben. Diesen aber bezeugt auch die damals aufkommende Sitte der Anbetung

---

Isidor von Sevilla, Etym. VI, 19. Anderenteils findet nach dem Vorgang von Steitz Kattenbusch missa gleichbedeutend mit griech. λειτουργία. Sicher beginnt im frühesten Mittelalter schon die besondere Verwendung des Ausdrucks für Gebete und namentlich die des Abendmahlsopfers, die sich später immer mehr steigert. Seit Alkuin wird der Ausdruck missa häufig erklärt als Darbringung auf Gottes Altar. Vergl. Rottmanner, Tüb. Quartschft. 1889, 531 ff.; Kellner a. s. O. 1901, 3, 429 ff.

1) Vergl. F. S. Renz, Geschichte des Meßopferbegriffs I, 620 ff. Art. Messe 1 und 2, PRE³, von Kattenbusch und Drews, Bd. XII, 665 ff., 697 ff. W. Götzmann, Das eucharist. Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik, Freiburg 1901.

2) Vergl. Kattenbusch a. a. O. 686 f.

3) Luther Erl. Ausg. 23, 187: »Das merke dabei, sie wollen als die Priester ein sonderlich, hohers und bessers an dem Sakrament haben, for allen andern Christen« u. s. w.

4) Vergl. Loofs, Symbolik, I, 333; Drews, Ztschft. f. pr. Theol. 1899, H. 21, 82 ff. PRE³, XII, 722.

der Hostie.[1] Ferner die Tatsache, der nicht nur die Transsubstantiationslehre, sondern auch andere Erörterungen der Scholastiker Ausdruck geben, daß in jener Zeit über die Anwesenheit von Leib und Blut Christi äußerlicher und derber als je gedacht wurde. Es sieht darum ganz danach aus, als hinge die stärkere Betonung des Opfers auch mit der damaligen Zunahme des groben Aberglaubens über das Abendmahlssakrament zusammen. Und es läßt sich ja wohl denken, daß die massive Vorstellung der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes vorzüglich auf den am äußeren Leib und Blut haftenden Opfergedanken hindrängte.

Diesen Strömungen hat die gleichzeitige scholastische Theologie besonders dadurch Rechnung getragen, daß sie die Darstellung, bezw. die Vergegenwärtigung des Todes Christi häufiger und bestimmter der Opferhandlung, das ist der vom Priester vollzogenen doppelten Weihe zuschrieb, als man es in der früheren scholastischen Theologie getan hatte,[2] und diese Weihe als das Wesentliche bezeichnete im eucharistischen Sakrament. So vertritt besonders Thomas die Ansicht, daß schon die doppelte Weihe (Konsekration) als solche den Opfertod Christi darstelle.[3] Dazu betont er: »das Sakrament der Eucharistie kommt schon durch die Weihe der Materie zustande, während die übrigen Sakramente in der Anwendung der Materie auf den zu heiligenden Menschen zustande kommen.«[4] Ein Satz, durch den Thomas zwar anscheinend nur das Wesen des eucharistischen Sakraments etwas anders, als es von andern geschah, bestimmt, genauer besehen jedoch das Opfer über das Sakrament erhebt. Nach der Meinung einiger Gelehrter soll ferner Albert der Gr., entgegen der Auffassungsweise der früheren, ob auch nicht gerade ihrer Art sich auszudrücken, das Meßopfer als wahre Schlachtung oder wirkliche Opferung Christi sowohl wie als bildliche Darstellung bezeichnet haben.[5] Doch tat er dies wohl nicht ganz in dem Sinne, wie es ihm so zugeschrieben wird, als dächte er eine eigentliche Wiederholung der Opferung Christi bei der Opferweihe des Sakraments.[6] Sondern, wie Renz in seiner Geschichte des Meßopferbegriffes meines Erachtens einleuchtend ausführt,[7] gilt ihm wie den anderen Scholastikern die Opferung bei der sakramentalen Weihe der

---

1) Zu diesem Ausdruck vergl. Rietschel PRE³, VIII, 397 f.

2) Von den früheren fassen Hugo von St. Viktor, Petrus Lomb., Alexander von Hales den Empfang des Sakraments an sich als die Darstellung des Leidensopfers auf, während Thomas und Bonaventura den Sakramentsempfang nur als Teil der Opferhandlung betrachten.

3) summ. III q 80 a 12 ad 3. Vergl. Renz a. a. O. 767; Götzmann a. a. O. 48 f. für das Genauere.

4) q 73 a 1 ad 3.

5) Albert M. in IV, d 13 a 23.

6) Thomasius, Dogmeng. 2. Aufl. hrsg. von Bonwetsch u. Seeberg, Erl. 1888, 2. Bd. 238.

7) Renz a. a. O. 758 ff. 807. 815 ff.

Eucharistie nur insofern für wahre und wirkliche Opferung Christi, als sie dieselbe für eine opfernde Darbringung des wirklichen einst geopferten Leibes und Blutes halten.[1]

Allzu groß ist dieser Unterschied freilich nicht. Von bildlicher Darstellung, wie es Albert und Thomas tun, hätte auch so eigentlich nicht mehr geredet werden sollen. Ferner war die Behauptung, daß es sich im Meßopfer doch um eine wirkliche Schlachtung handle, so fein man auch unter der Hand die Folgen derselben abzuschwächen suchte, in Wahrheit eben doch nichts anderes als die Übergabe an den rohen kirchlichen Volksglauben von der Messe als wirklichem, abermaligem Opfer Christi im vollsten Sinne. Und zudem hat sich die spätere römische Theologie jedenfalls zum Teil nicht an dieser bedingungsweisen Übergabe genügen lassen.[2] Renz zählt im zweiten Band seines Werkes verschiedene neuscholastische Opfertheorien auf, von denen einige in schroffem Gegensatz gegen die Bekämpfung des Meßopfers durch die Reformatoren über das hinausgehen, was die älteren Scholastiker, Albert voran, dem groben Kirchenglauben einräumten.[3] Dieses wachsende Eingehen der späteren scholastischen Theologie auf den groben Volksglauben ist aber sehr lehrreich für den, der der Abendmahlsfrage unbefangen nachgeht; denn es zeigt unwiderleglich, weil tatsächlich, wo hinaus eigentlich jede Opferauffassung vom Abendmahl zuletzt führt, nämlich auf wenig geistige und grobe sinnliche Vorstellungen. Lehrreich ist übrigens auch schon, neben dem Überwuchern des Aberglaubens in der Opfervorstellung und seiner Bevorzugung des Opfers vor dem Sakramentsgedanken, die Loslösung und Trennung des Meßopfers vom Sakrament, denn sie läßt wieder an den Tatsachen die tiefgehende Verschiedenheit beider erkennen.

Der Schwierigkeit, das Meßopfer vom Kreuzesopfer abzugrenzen, begegnete die scholastische Theologie nochmals beim Nachweis der Wirkungen des Meßopfers. und auch da ist ihr eine einigermaßen befriedigende Lösung nicht gelungen. Die Meinung aller spricht wohl Albert der Gr.

---

1) Vergl. Albert. M. in IV, d 13 a 23. (Wie ich nachträglich sehe, stimmt Kattenbusch, PRE³ 688, Renz in gleicher Weise zu wie ich) ad aliud dicendum quod immolatio non tantum est repraesentatio sed immolatio vera i. e. rei immolatae oblatio per manus sacerdotum. — unde duo dicit secundum rem occisam et oblationem: quod immolatio proprie est oblatio occisi ad cultum dei, et quod ad oblationem non est repraesentatio mortis, sed verus actus offerendi: sic autem non est de occisione et crucifixione.

2) Götzmann a. a. O. 65 ff. »Das Verhältnis der vortrident. zur nachtrid. Opferlehre«, ferner Renz, Bd. II, 487. Kattenbusch PRE³, XII, 692 gibt, wie ich nachträglich sehe, Renz hierin auch durchaus Recht.

3) Vergl. auch Schanz a. a. O. 477 f. 481 f. Seit Lessius und Lugo halten nämlich zahlreiche katholische Dogmatiker dafür, daß nicht bloß eine immutatio, sondern aliqua destructio zum Opfer gehöre. Schanz und Renz wollen nichts von solcher »Überspannung« des Opferbegriffs wissen.

aus, wenn er sagt[1]: »Das Opfer des Altars ist gegen den täglichen von unseren Sünden verübten Raub (an der Gott schuldigen Ehre) gerichtet, damit nämlich der Leib Christi, sowie er einmal am Kreuze zur Tilgung der Urverschuldung dargebracht worden ist, so fortwährend für unsere täglichen Vergehen auf dem Altare dargebracht würde, und in ihm die Kirche eine Gabe hätte, um sich Gott versöhnt zu machen«. Damit wird er aber eigentlich sagen wollen, daß das Meßopfer die tägliche und besondere Anwendung von dem sei, was das Opfer Christi am Kreuz im allgemeinen gewesen ist. Solche Wirkung ungefähr sollen jedoch auch das Tauf- und Bußsakrament und der Empfang des eucharistischen Sakraments haben. Umsonst greifen die Scholastiker, Duns Skotus voran, zu allerhand künstlichen, bei genauerem Zusehen nicht genügenden, begrifflichen Unterscheidungen bezüglich der besonderen Wirkungen des Meßopfers, ebenso das Tridentinum und die neuere Scholastik. Tatsächlich behält eben das Meßopfer doch nur jene von Albert beschriebene, ihm keineswegs allein eigentümliche Bedeutung.[2] Im Grunde beruht das Meßopfer aber offenbar darauf, daß es dem gewöhnlichen Kirchenvolk nicht möglich war, sich die umfassende Wirkung des Kreuzesopfers anders vorzustellen außer als eine tägliche, wirkliche Wiederholung desselben, und daß ebensowenig die tägliche Erinnerung daran anders möglich schien als durch die tägliche sakramentale Opferung. Deshalb hat das Tridentinum bestimmt, die Messe sei ein Opfer, welches jenes einmal am Kreuz vollbrachte vergegenwärtige.[3] Das Opfer sei ein und dasselbe, wahrhaft sühnend und bloß durch die Art der Darbringung unterschieden. Die Früchte der blutigen Selbstdarbringung am Kreuze würden durch diese unblutige Darbringung empfangen.

Beachtenswert ist der Schriftbeweis, den das Tridentinum für das Meßopfer geführt hat, weil er das wenige zusammenfaßt und überbietet, was die Scholastik nach dieser Richtung hin geleistet hat.[4] Es

---

1) Siehe Renz a. a. O. 759 f. zu dieser Stelle aus sermo 1.

2) Vergl. Schanz a. a. O. 484: »Das h. Meßopfer ist ein Sühnopfer, bewirkt als Erneuerung des Kreuzesopfers die Nachlassung der Sünden und Sündenstrafen.«

3) Trid. sess. XXII c. I sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentatur, una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. cujus quidem oblationis cruentae, inquam, fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur.

4) s. XXII, c. 1. Dazu vergl. das Urteil Götzmanns a. a. O. 9: »Was hat nun die Scholastik vor dem Tridentinum von dem vorgeführten Beweismaterial zu gunsten des eucharistischen Opfers verwertet?« — »arm und dürftig waren ihre Beweise für den Opfercharakter desselben. Erst als der Feind vor den Mauern der Stadt stand, besann man sich auf eine bessere Verteidigung«.

wird namhaft gemacht: 1. Nach dem Zeugnis Pauli in Hebr. 7 mußte Christus wegen der Unvollkommenheit des levitischen Priestertums als ein anderer Priester nach der Ordnung Melchisedeks aufstehen zur Vollendung alles Opfers. Darum hat der Herr sich als ewigen Priester nach der Ordnung Melchisedeks erklärt, indem er Leib und Blut unter den Gestalten und Sinnbildern von Brot und Wein darbrachte. 2. Christus setzt in den Worten: »dies tut zu meinem Gedächtnis« die Eucharistie als Opfer und die Apostel und deren Nachfolger in diesem Amt als Priester des neuen Bundes ein; weil facere nach lateinischem und עָשָׂה nach hebräischem Sprachgebrauch opfern heißt. 3. Christus hat nur dann das neue Passah eingesetzt, wenn durch die Priester der Kirche täglich zum Gedächtnis seines Scheidens aus dieser Welt geopfert wird. 4. Im Meßopfer verwirklicht sich das von dem Propheten Maleachi geweissagte reine Speisopfer unter allen Völkern. 5. Wenn Paulus I Kor. $10_{21}$ den Tisch des Herrn dem Tisch der Dämonen entgegenstellt, so bezeichnet eins wie das andere einen Altar. Ein Altar ist aber nur, wo auch ein Opfer ist. Endlich mag noch als eine Art Schriftauslegung angeführt sein, daß das Konzil jeden mit dem Fluch belegt hat, der das Meßopfer bloß als Lob-, Dank-, Gedächtnisopfer oder Speisung gelten läßt.[1] Der Wert dieser Aufstellungen, der sehr ungleich ist, wird sich später herausstellen.

Rückblick auf die Ergebnisse der mittelalterlichen Abendmahlsfrage im allgemeinen. Die mittelalterliche Theologie hat die Abendmahlsfrage nur oberflächlich angegriffen. Sie hat die altkirchliche Überlieferung einfach zusammengestellt und sie unbesehen, ohne zu fragen, ob dieselbe eine gleichmäßige und einheitliche Anschauung vom Abendmahl enthalte, zur Grundlage ihrer Aufstellungen über das Abendmahl gemacht. Ferner statt zu prüfen, welches der ursprüngliche geschichtliche Inhalt der Überlieferung sei, hat sie sich begnügt mit der Frage, wie die Einzelheiten der Überlieferung rein logisch und vernünftigerweise zu verstehen und aufzufassen seien. Infolgedessen ist der Beitrag des Mittelalters zur Lösung der Abendmahlsfrage gering. Doch gebührt ihm das Verdienst, die Abendmahlsfrage aufgerollt zu haben. Ferner ist lehrreich in Hinsicht auf die Einheitlichkeit der alten Überlieferung die Unterscheidung und Trennung von Opfer und Sakrament innerhalb der Vorstellung vom Abendmahl durch die scholastische Theologie und bezeichnend für den Wert der Opfervorstellung ihre Bevorzugung durch die spätere Scholastik.

1) s. XXII, can. 1 und 3.

## Zweiter Teil.

# Die Abendmahlsfrage zur Zeit der Reformation.

## I. Der Gegensatz Luthers gegen die kirchlich-scholastische Abendmahlsauffassung.

1. Der allgemeine Standpunkt Luthers bei der Beurteilung der kirchlich-scholastischen Abendmahlsauffassung. Die mittelalterliche Theologie hatte nicht zu fragen gewagt, um was es sich eigentlich anfänglich beim Abendmahl gehandelt habe. Sie machte sich bloß ihre Gedanken über die in der Kirche und in der alten Überlieferung vorhandenen Vorstellungen in großer Beschränktheit und Ängstlichkeit. Sie theologisierte über das Abendmahl voll Rücksichten gegen die kirchliche Überlieferung und voll Mißtrauen gegen die Kraft des eigenen Verstandes und dann doch wieder in oberflächlichem Vertrauen auf denselben, das ist, ohne die Tatsachen ernstlich zu Rate zu ziehen. Ganz anders begann es zu werden, als Luther die Abendmahlsfrage angriff.[1] Mit ihm machte sich, genau be-

1) Vergl. zum Folgenden K. F. A. Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl Leipzig 1851, 306 ff.; Dieckhoff, Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, I, 167 ff.; Göbel, Luthers Abendmahlslehre vor und in dem Streite mit Karlstadt, Stud. u. Krit., 1843, 2, 314 ff.; Mücke, Luthers Abendmahlslehre bis 1522, a. s. O. 1873, 3, 419 ff.; J. Köstlin, Luthers Theologie[2], II. Bd. Stuttg. 1901; ders., M. Luther, s. Leben und s. Schriften, Gr. A.[4], Berlin 1889; Th. Kolde, M. Luther, 2 Bde., Gotha 1884 und 1893; ferner vergl. die Dogmengesch. von Thomasius[2], Loofs[2], Harnack[3] a. betr. O. und bes. R. Seeberg, 272 ff., 309 ff. Endlich vergl. M. Seyerlen, Das Abendmahl im Sinne des Stifters und das Verhältnis der Abendmahlslehre der Reformatoren, dazu, Ztschft. f. prakt. Theol. 1889, 11, 136 ff.; P. Lobstein, La doctrine de la s. cène, Révue de théol. et de phil. XXII, 1889, 3; K. Jäger, Luthers religiöses Interesse an seiner Lehre von der Realpräsenz, Gießen 1900; K. Thimme, Entwicklung und Bedeutung der Sakramentslehre Luthers, N. kirchl. Ztschft. 1901, 10, 741—744; 876—903.

sehen, das Christentum, welches Gott findet im Vertrauen auf selbstlose Liebe, an die Arbeit[1] und begann, zunächst unbewußt, aber bald bewußt, die ursprüngliche Gestalt des Abendmahls aus dem Schutte der Jahrhunderte herauszusuchen.[2] Denn das Wesen dieses Christentums bedingt gründliches oder was man jetzt bald wissenschaftliches, bald geschichtliches, bald sachliches Forschen zu nennen pflegt. Ist doch geschichtliches oder wissenschaftliches Forschen eigentlich nichts anderes als christliches Forschen, nämlich unparteiisch, sachlich, ohne Rücksicht auf das Eigene forschen und nicht suchen das Seine, nicht eigene, vorgefaßte Meinungen, sondern was des Anderen ist, darum auch das Ursprüngliche verfolgen. Freilich so kräftig der echt christliche Geist wahren Forschens in Luther war, völlig hat er ihn nicht durchdrungen. Darum hat er auch die Abendmahlsfrage nicht zu erledigen vermocht; aber es ist ihm doch gelungen, ein gutes Stück zur Lösung beizutragen, mag es auch auf den ersten Blick manchen anders scheinen.

Nachdem Luther sich in seinen ersten Kundgebungen über das Abendmahl noch ziemlich zurückhaltend geäußert hatte, begann er 1520 in dem Sermon vom Neuen Testament, das ist von der Messe, und in der Schrift De captivitate babylonica zu erforschen, was gründlich und eigentlich zur Messe gehöre, und welches zusätzig und fremd sei.[3] Indem er zur einzigen Richtschnur die Einsetzungsworte machte und erklärte, wenn man die Messe recht verstehen wolle, so müsse man alles fahren lassen, was auch drin geschehe, bis man erst die Worte Christi erfaßt und wohl bedacht habe, mit welchen er die Messe vollbracht und eingesetzt und uns zu vollbringen befohlen habe.[4] Damit war die gesamte übrige kirchliche Überlieferung grundsätzlich für die Abendmahlsfrage bei Seite gestellt, oder wenigstens zur Nebensache gemacht. Eine Tat, durch welche Luther alle mittelalterlichen Abendmahlsuntersuchungen überflügelt hat. Und eine Tat, die geeignet war, den bisherigen zwecklosen Irrfahrten zu steuern. Indessen entspricht der Erfolg bei Luther doch, wie gesagt, nicht der Erwartung, welche jene Leitsätze erwecken. Luther war damals, als er das Abendmahl genauer ins Auge faßte, erfüllt

1) Erl. Ausg.[1] Bd. 28, 281: »es sind auch alle meine Bücher dahin gericht und voll, den Glauben und Liebe zu treiben.« Dazu vergl. Jäger, Luthers religiöses Interesse u. s. w., 22, 59, über Luthers Glaubensbegriff als Triebkraft zu seiner Abendmahlslehre.

2) de captiv. babyl. Frankfurt. Erlang. ed. opp. lat. var. arg. v. V, 50, 51: jam missa quanto vicinior et similior primae omnium missae, quam Christus in coena fecit, tanto christianior. — Ich habe im folgenden die Erl. Ausgabe von Luthers Werken besonders deshalb benutzt, weil bei der Ausarbeitung dieses Theiles die Hauptschriften über das Abendmahl in der Weimarer Ausgabe noch fehlten.

3) E. A. 27, 143, 159, vergl. oben de captiv. babyl. u. a. s. O.: nam quidquid ultra verbum et exemplum Christi accessit, accidens missae est.

4) E. A. 27, 144.

von viel weiter reichenden und größeren Fragen, als sie diese Einzelheit der kirchlichen Überlieferung zu erregen vermochte. Und von diesen größeren, allgemeinen Fragen hat er sich bei der Untersuchung des Abendmahls nicht genügend loszumachen vermocht, selbst als ihn der Kampf mit den Schweizern zur eindringendsten Erörterung und Untersuchung nötigte. Er läßt sich ebenso wie in seiner sonstigen Haltung, so auch in der Auffassung des Abendmahls von Anfang bis zu Ende stark durch den schroffen Gegensatz gegen gewisse religiöse Anschauungen des Mittelalters beeinflussen.

Luther war in schweren Kämpfen zu der Überzeugung durchgedrungen, daß das evangelische Christentum kein Gefüge von Macht, Gnaden, Rechten, Belohnungen, Pflichten, Leistungen, Werken, Bußen und Opfern sei, wie es der abendländische Katholizismus nach dem Vorbild der römischen Staats- und Rechtsordnung geworden war. Desgleichen war ihm gewiß geworden, daß das Christentum nichts schroff überweltliches, himmlisches, gewissermaßen nur Geist von höherer stofflicher Beschaffenheit sei und ebensowenig bloß geheimnisvolle Wunderkraft, wie es in der mittelalterlichen, mönchisch-mystischen Frömmigkeit und Theologie und in der mittelalterlichen Sakramentslehre erschien. Denn für ihn bestand der Kern der Religion, wie er am Schlusse seiner Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen deutlich sagt, darin: »daß ein Christenmensch lebt nicht ihm selber, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe.« Fährt er doch unmittelbar weiter: »Durch den Glauben fähret er über sich in Gott. Aus Gott fähret er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe.«[1] Aus dieser echt christlichen Überzeugung heraus bekämpfte er jene niedrigeren, entarteten Auffassungen des Christentums überall aufs schärfste. Doch ist dies in seinen Schriften nicht überall gleich leicht erkennbar. Denn Luther redet nur allzuoft nicht in der Sprache seiner eigensten, neuen Frömmigkeit, und braucht nur allzuoft noch ein derselben fremdes Verfahren, bekämpft das Alte sehr häufig noch mit den alten theologischen Waffen und in der Form und Ausdrucksart der hergebrachten Frömmigkeit. So bekämpfte er die Werkgerechtigkeit durch die auf den gesetzlichen Gegner zugeschnittene Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben und Gnaden, den Sakramentsaberglauben des opus operatum durch die spiritualistisch angehauchte Lehre vom Worte, die äußerliche Autorität des Papstes durch die äußerliche Autorität der Schrift und so fort. Er hat darum auch die Wahrheit wieder erfahren müssen, daß es nicht gut ist, neuen Wein in alte Schläuche zu füllen. Öfters hat ihn dies Entgegenkommen gegen das alte Wesen in unlösliche Schwierigkeiten

1) E. A.[2] 27, 199.

verwickelt, wie sie sich aus der Verquickung verschiedener religiöser Auffassungen schon vorher vielfach in der Christenheit ergeben hatten, so in den Streit über den freien oder unfreien Willen. Ferner hat ihn der mitgeschleppte, alte, ungenügende Ausdruck oft verhindert, einen Tatbestand so darzustellen und klar zu machen, wie er vermöge seiner tiefen Frömmigkeit ihn empfand. Immer ist ihm so der katholische Werkgedanke hindernd in den Weg getreten, wenn es galt, der aktiven Zuwendung zu Gott ihr Recht zu geben so gut wie der passiven, der Liebe zuzugestehen, was dem Glauben. Und meist hat ihn so die mittelalterliche Vorstellung von Gott als dem absoluten Recht, dem absoluten Willen, der schrankenlosen Allmacht bewogen, das Christentum mehr als Sündenvergebung, Gnade oder Rechtfertigung aus dem Glauben zu beschreiben statt, was allgemeiner richtig ist, als Liebe, welche nicht sucht das Ihre, sondern was des Anderen ist, und als Vertrauen auf solche Liebe. Was der Auffassung des Christentums als Sündenvergebung oder Rechtfertigung aus Glauben ja auch zugrunde liegt, darin jedoch keinen ganz ausreichenden Ausdruck findet, und so gefaßt immer zu Mißbräuchen und Mißverständnissen Anlaß gibt. Offenbar wäre aber solch verhängnisvolles Entgegenkommen gegen das Alte bei Luther nicht möglich gewesen, wenn er nicht innerlich eben auch noch zum Teil die Art des mittelalterlichen Menschen gehabt hätte, wärs auch nur gleichsam als sein natürliches Ich, als den alten Menschen, mit dem er stets im Kampfe lag. Darum eigentlich sehen wir bei ihm das evangelische Wesen oft nicht im Freilicht, sondern nur auf dem dunkeln Hintergrunde des mittelalterlichen Christentums.

Bei der Untersuchung der Abendmahlsüberlieferung dann insbesondere hat Luther sich selber und anderen einmal dadurch die größte Mühe bereitet, daß er, statt einfach unbefangen und selbstlos in der Überlieferung das wirklich Ursprüngliche zu suchen und in diesem Sinne das Evangelium zur Richtschnur zu machen, die äußerliche, allgemeine Autorität des N. T. entscheiden ließ. Weiterhin hat er die Abendmahlsüberlieferung meist mit dem Bestreben betrachtet, seinen Gegensatz zum römischen Mißbrauch des Abendmahls herauszufinden, statt rein sachlich. In schroffem Widerspruch zu jeder Werkgerechtigkeit würdigt er das Abendmahl vor allem als göttliche Versicherung der Sündenvergebung[1]; obschon der erste Blick auf die Einsetzungsworte zeigt, daß die Zusicherung der Sündenvergebung im Abendmahl nur von nebensächlicher Bedeutung sein kann. Und im Gegensatz zu der angeblich von selbst, geheimnisvoll und verborgen wirksamen Kraft des Geistes und Sakraments, betont er immerfort die Bedeutung des Glaubens und Wortes beim Abendmahl[1]; während doch in den Be-

1) Vergl. Köstlin, Luthers Theologie², Bd. II, 220. 230 ff. 240 ff.

richten Wort und Glaube auch nicht mit einer Silbe erwähnt werden. Schon bei den Erörterungen über die Buße im Jahre 1517 hat Luther gegenüber der magischen und äußerlich-gesetzlichen römischen Anschauung vom Sakrament im Anschluß an Augustin auf die Wichtigkeit des Glaubens und des Wortes Christi für die Wirksamkeit jedes Sakraments hingewiesen. Zwei Jahre darauf im Sermon vom Sakrament der Buße wiederholt er dies in Worten wie: »Das Sakrament nimmt die Sünde nicht darum, daß es geschieht, sondern darum, daß man ihm glaubt«.[1] In dem darauffolgenden, eingehender vom Abendmahl handelnden Sermon von dem Sakrament des Leichnams Christi und den Bruderschaften tadelt er ausdrücklich, daß viele es nicht achteten, daß es sich im Abendmahl um einen Wechsel von Glauben und Liebe handle, und sich darauf verließen, daß die Messe oder das Sakrament sei, wie sie sagten, »opus gratum opere operati, das ist ein solch Werk, das von ihm selber Gott wohlgefällt, obschon die nicht gefallen, die es tun.«[2] Es sei nicht genug, daß das Sakrament gemacht werde, es müsse auch gebraucht werden im Glauben. Noch stärker dringt Luther auf die nach seiner Erkenntnis einzig christliche Auffassung des Abendmahls in den Sermonen von den guten Werken und vom neuen Testament und in der Schrift De captivitate babylonica, wo er seine endgiltige Meinung über das Abendmahl der Hauptsache nach ausgebildet und ausgesprochen hat.[3] »Den Schmack«, versichert er im Sermon vom neuen Testament, »bringt der Glaub, der dem Testament und Zusagen glaubt und traut«,[4] und wieder: »es liegt alles an den Worten dieses Sakraments, die Christus sagt, die sollt man fürwahr mit Gold und eitel Edelgestein fassen, und nichts fleißiger vor den Augen haben, den Glauben dran zu üben«.[5] Andererseits will er, auf die Einsetzungsworte gestützt, entgegen jeder Werkgerechtigkeit das Abendmahl allein als Versicherung der Gnade Gottes und der Sündenvergebung betrachtet wissen. »Nun mein ich«, sagt er, »daß die Meß nichts anderes sei denn ein Testament und Sakrament, darinnen Gott sich verspricht gegen uns und gibt Gnad und Barmherzigkeit, so wird sich's nicht fügen, daß wir ein gut Werk oder Verdienst sollten daraus machen.«[6]

Diese einseitig durch den Gegensatz gegen die römische Werkgerechtigkeit und den Sakramentsglauben bedingte Beurteilung des Abendmahls[7]

1) E. A.[2] 16, 38 f. 2) E. A. 27, 41.
3) Vergl. Köstlin a. a. O. I,[2] 266 ff. 290 f. 4) 27, 151.
5) 27, 150. 6) 27, 155.

7) Jäger a. a. O. 11 sagt bezeichnender Weise von den beiden vorhin zuerst genannten Schriften Luthers über das Abendmahl: »So überwiegt auch in dieser Schrift, wie in der oben behandelten Predigt, durchaus das ethische Interesse am Sakrament«; von dem Sermon vom N. T. und de captiv. babyl. 19: »So sehen wir hier Luthers religiöse Grundgedanken über die Sakramente, die wir schon aus seinen Schriften über Ablaß und Buße kennen, aufs Abendmahl angewandt, bereichert und vertieft wiederkehren«.

setzt Luther dann auch später fort.[1] Zwar haben ihn die Einwürfe der Gegner aus dem evangelischen Lager teilweise zu größerer Sachlichkeit vermocht; aber recht aus der durch seine Kampfesstellung und seine teilweise religiöse Unvollkommenheit beeinflußten Betrachtungsweise des Abendmahls ist er nie herausgekommen.[2] Dieselbe hat ihn vielmehr fortwährend gehindert, sowohl die Einwürfe und Ansichten der Schweizer als die seiner römischen Widersacher betreffs des Abendmahls vorurteilslos an Hand der Tatsachen der Überlieferung zu prüfen.

Vielfach erblickt man zwar gerade in den Luthers geschichtliche Beschränkung und Unvollkommenheit verratenden Deutungen des Abendmahls den Hauptgewinn seiner Arbeit am Abendmahl. Indessen geben eben solche Erkenntnisse wie die, daß nicht die bloße Handlung, sondern das Wort und die Sündenvergebung oder die Versicherung der Gnade Gottes die Hauptsache seien am Abendmahl, desgleichen jene, daß es sich nicht um ein Verdienst der Menschen oder gemacht Werk dabei handle, jedenfalls nur äußerst allgemeinen und unbestimmten Aufschluß über das ursprüngliche, besondere Wesen des Abendmahls; da sie eben viel weniger der unbefangenen, sachlichen und deshalb vollkommen christlichen Beobachtung und Untersuchung des letzteren als, wie gezeigt wurde, den religiösen Anschauungen Luthers nicht in ihrer vollkommensten Gestalt entspringen.

2. Luthers Stellung zur kirchlich-scholastischen Lehre vom Abendmahlssakrament. Die Abweichung Luthers von der Scholastik bei der lehrhaften Auffassung vom Abendmahl als Sakrament besteht fast nur darin, daß er in der eben geschilderten Weise jede magische und gesetzliche Anschauung zu beseitigen suchte und im allgemeinen alles auf das Wort, den Glauben, die Sündenvergebung abstellte.[3] Er hat jederzeit dem Gebrauch des Sakraments ohne Glauben allen Wert abgesprochen und stets dem Wort Gottes den Vorrang gegeben beim Sakrament.[4] Letzteres tat er allerdings auch in dem Sinne, daß er bei seiner Auffassung vom Sakrament des Abendmahls vor allem dem Wortlaut der h. Schrift zu folgen trachtete, und nicht bloß so, daß er das »mündliche«, »äußerliche« Wort, die Verkündigung des

1) Vergl. Jäger a. a. O. 43, 44, 47. 2) Vergl. s. B. 29, 284 ff.

3) Vergl. auch Thimme von anderem Gesichtspunkte aus, Neue kirchl. Ztschft. 1901, 12, Die Sakramentslehre Luthers, 757 f.: »Das Neue in Luthers Lehre steckt nicht in einer neuen Fassung der Sakramentsgnade, sondern in der Energie, mit welcher dieselbe als das wesentliche Stück des Sakraments ins Auge gefaßt wird, und vor allem in der Betonung des Glaubens als des einzigen von der herkömmlichen dispositio oder präparatio ad sacramentum völlig verschiedenen Mittels zur Aneignung der Sakramentsgnade.«

4) Vergl. Köstlin a. a. O. II², 230 f. Thimme 883 f. Deshalb verlangte er auch die ausdrückliche, göttliche Einsetzung und verwarf jedes nicht in der Schrift bezeugte Sakrament.

Schriftworts als Hauptsache dabei bezeichnete und ansah. Indessen ist er trotzdem wenigstens in den Einzelheiten der Lehre vom Abendmahlssakrament nicht sehr viel über die scholastischen Erklärungen hinausgeschritten.

Wie wenig er sich von der scholastischen Lehre vom Abendmahlssakrament in den Einzelheiten entfernt hat, zeigt sich schon darin, daß er den Ausdruck Sakrament weiter duldete; obwohl ihm schien, daß die Schrift ihn in anderer Bedeutung als üblich gebrauche.[1] Scholastisch ist ferner die Unterscheidung zwischen Sakrament oder Zeichen (signum) und Bedeutung (res) des Sakraments.[2] Ebenso ist scholastisch die Betrachtung des Sakraments als Gnadenmittel. Allerdings anerkennt es Luther nur bedingterweise als solches. Er fordert ausdrücklich, entgegen der Ansicht der Thomisten und Skotisten, daß die neutestamentlichen Sakramente wirksame Zeichen der Gnade (efficacia signa) seien und selbst einem Empfänger, der ohne Glauben, ja in Todsünden sei, nützten, falls er nur keinen Riegel mit dem Vorsatz auf's neue zu sündigen vorschiebe, für die Erfüllung der Sakramentsgnade den Glauben.[3] Übereinstimmend mit allen Scholastikern lehrt er in gewisser Hinsicht, daß das Abendmahlssakrament ein Mittel sei, die Gnade den Einzelnen persönlich mitzuteilen.[4] Desgleichen erklärt er nach dem Vorgange Augustins und der Scholastiker die Notwendigkeit des Sakraments daraus, daß die menschliche, sinnlich-geistige Natur solch' sinnlich geistiger Anregung bedürfe.[5] Und wieder daraus, daß wir arme Menschen, weil wir in den fünf Sinnen lebten, müßten ein äußerliches Zeichen haben neben den Worten, daran wir uns halten könnten, und wobei wir zusammenkommen könnten.[6]

Am meisten lag Luther die auch der Scholastik bekannte,[7] dem

---

1) E. A. 30, 269; 28, 382: »So ist das Wort Sacramentum in der ganzen Schrift nirgend in dem Brauch, da sie es hinziehen; denn sacramentum oder mysterion heißt in der Schrift eigentlich ein Geheimnis oder verborgen Ding So kehren sie es umb und sagen, es heiße das äußerliche Zeichen. Das laß ich doch geschehen, sofern daß es mir frei bleibe, solch Deutung zu halten oder zu lassen, dieweil es in der Schrift nicht also gedeutet wird.«

2) 27, 28.

3) Siehe Köstlin I2, 293, 232.

4) E. A. 1, 306; 11, 206; 29, 345 vgl. Thomas summ. III, 79, 1—4. — Andererseits dreht Luther im Gegensatz zur scholastischen Auffassung die Sache dann häufig so, daß allein vermöge des Wortes, das mir im Sakrament den Leib und Blut Christi als für mich gegeben und vergossen darbeut, schenkt und gibt, das Abendmahl Heilsmitteilung Gottes an uns sei, vergl. 29, 284 ff.

5) E. A. 21, 133; 19, 109; 47, 82, dazu vergl. Augustin de doctr. christ. II, 1; III, 9; Gabriel Biel sent. IV, d 1 q 2 a 2 c 2 und Hahn a. a. O. 33 ff.

6) 27, 148; vergl. 27, 160; op. lat. var. arg. 3, 429 sic ceu quaedam nota hoc sacramentum est, quo nos agnoscimur, quod profiteamur nomen Dei, et quod nos divini verbi non pudeat. Dazu s. Duns IV, d 1 q 3, vergl. Hahn 36 f. Anm. 12.

7) Siehe oben S. 27.

altlateinischen Sinne des Wortes Sakrament vorzüglich entsprechende Auffassung vom Abendmahl als versicherndem Zeichen und Pfand der Gnade Gottes am Herzen.[1] Er hat sie aber zum Teil jedenfalls bevorzugt in Rücksicht auf den Wortlaut der neutestamentlichen Abendmahlsberichte. In seinen Hauptschriften[2] über das Abendmahl bringt er sie nämlich in Verbindung mit den Abendmahlsworten vom Testament und betont sie von da an viel lebhafter als vorher. Und ebenso faßt er sie in den gleichen Schriften aus Rücksicht auf den evangelischen Bericht vornehmlich als Versicherung, bezw. Siegel und Wahrzeichen der uns geschenkten Sündenvergebung.[3] Doch spielen hierbei offenbar auch seine eigenen religiösen Grundanschauungen stark hinein, da der Ausdruck ὑπὲρ ὑμῶν mehrdeutig und das Wort von der Sündenvergebung ja nur von Matthäus aufbehalten ist. Und gerade so verhält es sich wahrscheinlich auch bei der Hervorhebung des Ausdrucks Testament. Die vermeinte Ähnlichkeit seiner Bedeutung mit der Luthers persönlichem Bedürfnis am besten entsprechenden scholastischen Auffassung des Sakraments als Pfand und Versicherung wies ihn darauf hin. Was daraus erhellt, daß Luther dem Ausdruck einen Sinn gegeben hat, der wohl zu jener scholastischen Auffassung paßt, aber nicht in den biblischen Abendmahlsberichten hervortritt, weil diese vom Testament als Bundesopfer reden und nicht wie Luther vom Testament im Sinne von Vermächtnis.[4] — Weiter hat Luther im Anschluß an die alte und die scholastische Theologie im Abendmahl ein Zeichen der Gemeinschaft des geistlichen Leibes Christi, das ist sowohl der Vereinigung mit Gott und Christus als mit allen (Heiligen) Gläubigen erblickt.[5] In den ersten Schriften über das Abendmahl sieht er hierin sogar die eigentliche Bedeutung dieses Sakraments. Er stützt sie auf die aus dem christlichen Altertum her auch der Scholastik bekannte geistliche Bedeutsamkeit des aus vielen Körnern entstandenen Brotes und des aus vielen Beeren gewordenen Weines,[6] ferner auf die Einigung

---

1) Vergl. Köstlin II², 230, 238 f.

2) Auch früher schon faßt er das Abendmahl als Siegel und Bürgschaft; aber erst in den Sermonen von 1520 beginnt er diese Bedeutung auf das Wort vom Testament zu gründen, s. Thimme, 760 ff.

3) E. A. 27, 147 »Was ist denn nu dieß Testament, oder was wird uns drinnen bescheiden von Christo? Furwahr ein großer, ewiger, unaussprechlicher Schatz, nämlich Vergebung aller Sund, wie die Worte klar lauten« u. s. w. var. arg. V, 54 at quidquid de remissione et misericordia dei latissime et copiosissime dici potest, breviter est in verbo testamenti comprehensum. Vergl. ferner 22, 39 ff. 30, 338 f.

4) Vergl. E. A. 27, 146 ff. 147 »Dann zugleich als ein Mensch, der etwas bescheidet, daneben mit einbindet, was man ihm nachtun soll; wie itzt Brauch ist in den Begängnissen und Seelmessen: also hat auch Christus ihm ein Begängniß in diesem Testament gemacht.« Dazu vergl. Köstlin a. a. O. I², 266 f.

5) 21, 266; 27, 28 ff. vergl. Köstlin I², 258 f. II², 239.

6) 27, 36; 28, 402; 29, 351; 11, 185 f.

der Speise mit dem Speisenden,[1] endlich auf das in den Elementen wahrhaft gegebene Fleisch und Blut Christi.[2] Später hat Luther diese Bedeutung des Sakraments etwas zurückgestellt, als er die Gegner der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl abzuwehren hatte und die bloß geistliche Deutung des Sakraments. Während er früher selber gemeint hatte: »es ist dir mehr not, daß du des geistlichen denn des natürlichen Körpers acht habest, und nöter der Glaub des geistlichen dann des natürlichen Korps«.[3]

Ebenso hat er zuerst das wahrhaftige Fleisch und Blut unter dem Brot und Wein des Sakraments ganz nur als Siegel und Zeichen, an und in die Worte gehängt, betrachtet, welches Gottes Wort und Christi Testament im Abendmahl beigefügt sei, wie man weltlichen Testamenten ein Siegel oder Notarienzeichen anzuhängen pflege.[4] Ähnlich wie auch die Scholastiker Leib und Blut Christi einesteils als Zeichen des Sakraments ansahen.[5] Später jedoch, den Schweizern gegenüber, hat er vielfach Miene gemacht, als gölten ihm, wie auch anderesteils den scholastischen Theologen, Leib und Blut als der eigentliche Sakramentsinhalt, und hat er es vermieden Leib und Blut Zeichen zu nennen;[6] wiewohl er sie stetsfort noch als Siegel und Pfänder auffaßte.

Endlich hat es ihm später nicht mehr genügt, bloß wie früher nach hergebrachter Art auf Grund der geistlichen, höheren Bedeutung der »Form« und »Gestalt« und der Zuteilung und des Genusses von Brot und Wein das Abendmahl als Stärkung wider den Tod anzusehen und Ernährung zum ewigen Leben;[7] sondern er redete später auch mehrfach, wie die Alten und die Scholastiker zugleich, von einem Nutzen des Genusses von Leib und Blut für den Leib der gläubigen Empfänger, seine Auferstehung und Herrlichkeit.[8] Seine eigentliche Meinung in dieser Hinsicht dürfte zwar immer die gewesen sein, die er in dem Satz des großen Katechismus ausspricht: »Man muß je das Sakrament nicht ansehn als ein schädlich Ding«, »sondern als eitel heilsame, tröstliche Aerzenei, die dir helfe und das Leben gebe an Seele und Leib. Denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen«.[9] Aber ganz geistig ist seine Anschauung und

---

1) 27, 37. 2) 27, 148 ff.

3) 27, 40. Immerhin redet er auch später noch etwa von der Liebe oder communio als einer »Frucht« des Sakraments, 29, 350. Und auch davon, daß das Abendmahlssakrament die Einigkeit der Christen in einem geistlichen Leibe Christi vorbilden solle, 30, 271, vgl. 28, 399 ff., läßt er nicht.

4) 27, 148. 5) So richtig schon Dieckhoff a. a. O. 99.

6) Vergl. Jäger a. a. O. 40; Köstlin I², 455

7) E. A. 27, 28; 31, 44; 171 f.

8) Köstlin I², 452, 456, II², 239; s. E. A. 30, 94, 101, 116, 125, 130, 132, 135.

9) E. A. 21, 152, vergl. Köstlin I², 469 f., II², 240, Thimme, 891.

Meinung auf diesem Punkte jedenfalls nicht gewesen, sonst hätte er sich nie auf jene Behauptungen der Alten eingelassen.

Den Verdacht einer gewissen Unklarheit über die Beziehung von Geist und Fleisch bestätigen von anderer Seite her auch die freilich bloß gelegentlichen,[1] gewagten Aussagen Luthers von einem Zerbissenwerden des im Brot gegenwärtigen Leibes Christi mit den Zähnen und einem Zerdrücktwerden desselben mit der Zunge. Während vielleicht an der Lehre Luthers vom Genusse des Leibes auch durch die ungläubigen Empfänger des Abendmahlsbrotes allein dieser Verdacht noch keinen rechten Anhalt hätte. Daß er mit jenen Aussagen auf dem Boden der mittelalterlichen Lehre blieb, hat Luther selbst dadurch eingestanden, daß er Papst Nikolaus Vorgehen gegen Berengar als christlich gebilligt und seine Ausdrucksweise in Schutz genommen hat.[2]

Eine unbestreitbare Rückkehr hingegen zum geschichtlich Ursprünglicheren ist es schließlich gewesen, daß Luther auf Grund des deutlichen, klaren Befehles Christi[3] wie der geistlichen Bedeutsamkeit[4] der Sache den Genuß des Abendmahles unter beider Gestalt wieder verlangt und eingeführt hat. Das ist wohl der sicherste Vorzug in Luthers Lehre vom Abendmahlssakrament vor der Scholastik und geschichtlich wertvoller als die stärkere Betonung von Testament und Sündenvergebung.

3. Luthers Stellung zum Meßopfer. Aus allgemein religiösem Gegensatz gegen die römische Werkgerechtigkeit trachtete Luther beim Abendmahl vornehmlich jedes Opfer, genauer jede menschliche Darbringung an Gott zu beseitigen und das Abendmahl ganz nur einen gnädigen Handel Gottes mit dem Menschen und eine Gabe an diesen sein zu lassen.[5] Daher hat er die Lehre vom Abendmahlssakrament zwar in wenig veränderter Gestalt beibehalten, dagegen die vom Meßopfer bedeutend umgestaltet. Er bekennt selbst, daß er nicht wider das Sakrament, sondern wider die Messe streite und gerne das Sakrament von der Messe so scheiden wollte, »daß die Messe zu Grunde ginge und das Sakrament allein und ohne Messe erhalten würde bei seinen Ehren und der Ordnung unseres lieben Herrn Jesu Christi.«[6] Und so hat er in der Tat nichts als das Gedächtnis an den Opfertod Christi vom Meßopfer überbehalten und dieses in der Verheißung des

1) S. Köstlin II², 242. 2) E. A. 30, 297.
3) E. A. 27, 29; 30, 418 ff. u. ö. 4) E. A. 27, 28 f.
5) E. A. 28, 381 »Also haben wir das hohe Sakrament und die Messe errettet, daß sie nicht unser Opfer noch gut Werk sei, sondern ein gnädigs Wort und Zeichen Gottes, damit er gegen uns handelt Gnad und Leben zu geben, daran wir glauben sollen.« Vergl. auch Köstlin a. a. O. I², 268, II, 268.
6) E. A. 31, 384.

Sakraments und im Sakramentszeichen, bezw. im gläubigen Brauch des Sakraments erblickt.[1]

Ernstlicher ist Luther zuerst dem Meßopfer zu Leibe gegangen im Sermon vom Neuen Testament, dann im Präludium von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche und in der Schrift vom Mißbrauch der Messe. Mit feinem geschichtlichem Gefühl führt er aus, wie es gekommen, daß aus dem Abendmahl ein Opfer geworden sei.[2] Die Christgläubigen hätten die Gewohnheit gehabt, bei ihren Versammlungen Speise und Trank, Geld und Notdurft mitzubringen und hätten das so Beigebrachte Kollekten genannt und zum Teil an die Armen und die Diener der Gemeinde verteilt, zum Teil für das Sakrament benützt. Alles gesammelte sei aber von ihnen geweiht worden mit Gebet, Gottes Wort und Danksagung durch Emporheben mit den Händen nach althebräischem Brauch. Weshalb auch Christus selber den Kelch aufgehoben und, nachdem er Gott gedankt, getrunken und den anderen gegeben habe, ehe er das Sakrament und Testament einsetzte, und Paulus lehre, daß man alles Essen und weß' wir brauchen mit Beten und Gottes Wort benedeien solle und Gott darum danken (Röm. 4, 6, 7; 1 Kor. 10, 30, 31). Später sei dann jener Brauch abgekommen bis auf geringe Spuren, wie das Mitnehmen von Eiern und Fladen an Ostern zur Weihe in der Kirche. Und die Worte und der Brauch des Emporhebens seien allein übergeblieben. Ursprünglich aber betreffe das Opfer oder die Darbringung nur jene Kollekten. Eine Erinnerung an diese bilde noch die Bezeichnung »Kollekte« für das erste und letzte der Meßgebete. Ebenso erinnere noch an die Weihe der Kollekten der Gesang der offertorium, Opfer genannt werde, während dessen die Leute opferten und der Priester die ungesegnete Hostie emporhebe und Gott opfere. Daß der Priester aber die ungesegnete Hostie emporhebe und opfere, beweise eben, daß ursprünglich nicht das Sakrament Gott geopfert worden sei, sondern bloß jene Kollekten und Opfer der gesammelten Speisen und Güter, und für diese Gott gedankt worden sei und sie gesegnet worden seien, um sie den Dürftigen auszuteilen. Übrigens sage auch der Priester hernach, wenn er in der Stillmesse die gesegneten Elemente emporhebe oder sie nehme und

1) var. arg. V, 40 cum revera in missa aliud agi non operteat majori imo unico studio, quam ut haec verba, has promissiones Christi, quae vere sunt ipsa missa, ante oculos versaremus, meditaremus et ruminaremus, quo fidem in ea exerceremus, nutriremus, augeremus et roboraremus haec quotidiana commemoratione. hoc est enim quod praecipit dicens: hoc facite in meam commemorationem. 43 sic et in missa, . . . ., adjecit signum memoriale tantae promissionis, suum ipsius corpus et suum ipsius sanguinem in pane et vino, sicut dicit: hoc facite etc. Vergl. ferner E. A. 28, 71; 23, 183.

2) E. A. 27, 157 f.; var. arg. V, 51 sq; 29, 180 f. An der letzteren Stelle bringt L. im Anschluß an Reuchlin den Namen Messe in Verbindung mit dem hebräischen Mas, Zins, Schoß 1 Mos. 49, 15; 5 Mos. 16.

gebe, kein Wort von dem Opfer. Obwohl dies dort am Platze wäre, wenn das Sakrament ein Opfer wäre.

Diese Ausführungen Luthers über das Meßopfer bezeichnen einen großen Fortschritt in der Abendmahlsfrage. Er hat damit im Wesentlichen richtig nachgewiesen, inwiefern in den ältesten Zeiten das Abendmahl hauptsächlich als Opfer gegolten hat, nämlich wegen der dabei für die Bedürftigen und sonst dargebrachten Opfergaben und der Weihe von Brot und Wein durch Gebet, Gotteswort, Danksagung und Emporheben, keineswegs dagegen wegen der Wiederholung des blutigen Opfers Christi. Ein Sachverhalt, der seit dem dritten Jahrhundert dem Bewußtsein der lateinischen Kirche langsam entschwunden war. Ergänzt hat Luther diesen wertvollen Nachweis über die geschichtliche Entstehung des Meßopfers durch eine beachtenswerte Bemerkung in seiner Schrift, »Daß diese Worte Christi ‚das ist mein Leib' noch fest stehen, wider die Schwärmgeister«, 1527.[1] Er schreibt da gelegentlich über das Abendmahl als Opfer: »Etliche nennen's ein Opfer um deßwillen, daß man des einigen Opfers dabei gedenkt, das Christus für uns einmal getan hat. Gleichwie man alle Jahr den Ostertag nennt resurrectio oder resurrectionis diem, die Auferstehung, und spricht: Heute ist Christus auferstanden; nicht daß Christus alle Jahr auferstehe, sondern daß man alle Jahr des Tages seiner Auferstehung gedenkt. Auf solche Weise nennt St. Augustinus das Sakrament ein Opfer«. Diese Beobachtung entspricht insofern den Tatsachen, als man zum mindesten seit dem dritten Jahrhundert wirklich das Abendmahl nicht bloß mehr wegen der Weihe von Brot und Wein und des Dank- und Gebetopfers als Opfer betrachtete, sondern auch wegen des Leidensopfers des Herrn, das ist, weil man desselben beim Abendmahlsopfer gedachte und es darin dargestellt fand. Luther hat nun für sich von diesem »mysteriale« oder »memoriale sacrificium«, wie es nach ihm die Papisten nennen, nichts wissen wollen. Er meinte, solch Deutopfer oder Denkopfer, damit man allein die Historie und Geschicht des Leidens Christi bedächte, solch Werk könnte auch ein Gottloser und der Teufel wohl tun, da es etwas bloß äußerliches, menschliches sei, bei dem Glaube, Liebe und Gnade fehle.[2] Er verwarf es also von seinem besonderen religiösen Standpunkt aus, nicht aus geschichtlichen Gründen.

Die eigentliche Wiederholung des Opfertodes Christi im Abendmahl, welche die Scholastik, wie wir sahen, verblümt zugestanden hatte, hat Luther ebenso deutlich und unmißverständlich abgelehnt. Er sagt an der vorhin angeführten Stelle in der Schrift wider die Schwärmgeister: »Es halte nun die Messe für Opfer wer da will, und wie er will; er laß es gleich eitel Brot oder Christus Leib sein, er wird müssen antworten: Das ist ja gewiß, daß Christus nicht geopfert werden kann

1) E. A. 30, 144 f. 2) 23, 185 f.

über und mehr denn das einige Mal, da er sich selbst geopfert hat. Denn solch täglich Opfern und für unser Sünde solch Opfer verkaufen, wie es bisher gestift und gehalten ist, sehen, Gott Lob, nun die Paptisten selbst wohl, daß es die allergrößest Lästerung Gotts und Greuel ist der je auf Erden gewest ist, und hat nie keiner der alten Lehrer solchs gehalten, gelehrt oder geschrieben«. Dieselbe Meinung hat er auch schon in mehreren früheren Kundgebungen vertreten. So sagt er im Büchlein vom Mißbrauch der Messe[1] »Christus hat einst sich selbst geopfert, er will von keinem andern hinfort werden geopfert; er will, daß man seines Opfers gedenken soll«. Die Unrichtigkeit der Vorstellung von einem wiederholten Opfer Christi macht er treffend klar an einer Folgerung, auf die ihn offenbar seine Einsicht in das Aufkommen der Opfervorstellung gebracht hat. Er fährt nämlich a. s. O. fort: »Wie seid ihr denn so kühne, daß ihr aus dem Gedächtnis ein Opfer macht? Sollt ihr aus eurem eigenen Kopf, ohn' alle Schrift, so thöricht sein? Denn so ihr aus dem Gedächtnis seines Opfers ein Opfer macht und ihn noch eins opfert, warum macht ihr denn auch nicht aus dem Gedächtnis seiner Geburt ein ander Geburt, daß er also noch einmal geboren würde? Also auch, wenn ihr an die Auferstehung gedenkt, lieber, so macht daraus ein neue Auferstehung, und weckt ihn noch eins auf«.

Ganz die Opfervorstellung aus dem Abendmahl zu beseitigen, gelang Luther freilich nicht. Einmal, weil er den Opfertod Christi, zwar nur dem Gedächtnis nach, aber doch als Opfertod[2], und das geopferte Fleisch und Blut Christi sogar wirklich gegenwärtig sein ließ. Sodann hat er aus Rücksicht auf einige biblische Stellen, welche von Christus als dem ewigen Priester im Himmel und Mittler vor Gottes Angesicht, sowie vom Lobopfer durch Christus sprechen, eingeräumt, daß es in gewisser Weise leidlich, ja nützlich sei, das Abendmahl ein Opfer zu heißen.[3] Er faßt darum seine Meinung über das Opfer im

1) 28, 44.

2) 28, 62 »Ich hab auch dazu die schwachen und kranken Gewissen getröst und unterweiset, daß sie wissen und erkennen, daß im Neuen Testament gar kein Opfer ist, denn das Opfer des Kreuzs und des Lobs, da die Schrift von sagt Ebr. 13, 15. Röm. 10, 10« u. s. w. Vergl. 23, 188.

3) 27, 161 »Aus welchen Worten« (Ps. 110, 4; Ebr. 9, 24; 13, 15; Röm. 8, 34) »wir lernen, daß wir nit Christum, sondern Christus uns opfert. Und nach der Weise ist es leidlich, ja nützlich, daß wir die Meß ein Opfer heißen, nit umb ihret willen; sondern daß wir uns mit Christo opfern, das ist, daß wir uns auf Christum legen mit einem festen Glauben seines Testaments, und nicht anders mit unserm Gebet, Lob und Opfer fur Gott erscheinen, denn durch ihn und sein Mittel, und wir nit dran zweifeln, er sei unser Pfarrer oder Pfaff im Himmel fur Gottes Angesicht. Solcher Glaube furwahr macht, daß Christus sich unser annimpt, uns selb, unser Gebet und Lob furträgt, und sich selbs auch fur uns dargibt im Himmel.« Vergl. 28, 42f.

Abendmahl dahin zusammen, daß er sagt: »Aber, daß sie nicht meinen, ich wolle um Wort zanken, (denn wo die Sachen sonst recht stehen, soll an den Worten nicht soviel liegen, wiewohl doch in der Schrift solchs fährlich ist) wohlan, so wollen wir das einräumen und nicht das Sakrament selbst, sondern Empfahen oder Brauch des Sakraments ein Opfer nennen lassen, mit solchem Unterscheid und Verstand: Erstlich, daß es nicht ein Deutopfer oder Werkopfer, sondern ein Dankopfer heiße; also daß, wer das Sakrament empfähet, soll das zum Zeichen seiner Danksagung getan haben, damit er anzeigt, daß er Christo für sein Leiden und Gnade in seinem Herzen dankbar sei für sich selbst. Zum andern, daß die Priester auch kein ander Opfer daraus machen über dem Altar, sondern auch sie dasselbige nicht anders, noch anderer Meinung empfahen, denn zum Zeichen, damit sie anzeigen, daß sie Christo im Herzen danken für sich selbst, gleichwie die andern Christen,« u. s. w. Luther glaubte aber auch bei diesem seinem Endurteil sich in Übereinstimmung zu befinden mit dem christlichen Altertum. Er äußert sich an derselben Stelle noch weiter dahin: »Und ich halt, daß daher die Alten solch' Amt haben Eucharistia oder sacramentum eucharistiae genennet, daß man nach dem Befehl Christi bei diesem Sakrament Gott danken und dasselbe mit Dank brauchen und empfahen soll. Welches Wort darnach durch Mißverstand auch hat müssen allein das Sakrament heißen. Und wäre noch nicht übel geredt, wo man itzt sagte, wenn man zur Messe oder Predigt ginge: ich will zur Eucharistia gehen, das ist, ich will zur Danksagung gehen, nämlich zu dem Amt, da man Gott dankt und lobt in seinem Sakrament, wie es scheinet, daß die Alten gemeinet haben«.[1]

Tatsächlich werden Luthers Ansichten über die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung der Opfervorstellung im Abendmahl von der Mehrheit der heutigen protestantischen Theologen im Wesentlichen noch für richtig gehalten, und sind, wie schon früher hervorgehoben wurde, tatsächlich grundlegend für die Entwickelung der Abendmahlsfrage geworden.

Ein endgiltiges Urteil unsererseits ist erst später möglich. Nur soviel sei einstweilen bemerkt: Erstens, wenn Luther aus Rücksicht auf die neutestamentliche Überlieferung ein Dankopfer beim Abendmahl zugestanden hat, so wäre es wohl zur Aufhellung der Sachlage dienlicher gewesen, dies Zugeständnis zu unterlassen, denn es ist doch nur Schein. Ein Dankopfer ist ja offenbar eigentlich kein wirkliches Opfer sondern nur ein Opfer im bildlichen Sinne. Und gerade darum eben hat es Luther ertragen mögen, weil er mit diesem Zugeständnis das Abendmahl doch nicht zum Opfer machte.

Zweitens bleibt es ein gewisser Widerspruch innerhalb Luthers

1) 23, 188, 190.

Auffassung vom Abendmahl, daß er sonst in keiner Weise etwas von Opfer wissen will und dann doch wieder die Vorstellung vom Opfertod Christi ins Abendmahl aufnimmt. Warum soll da das Opfer Wert haben und sonst nicht? — Denn ob bezüglich des Todes Christi oder sonstwie vom Opfer die Rede ist, ob von einem einmaligen oder mehrmaligen Opfer, Opfer bleibt Opfer, das heißt, stets wird durch die Hervorhebung und Betonung dieses besonderen Merkmals nach Luthers allgemeinem Urteil etwas religiös minderwertiges in den Mittelpunkt gestellt, ein bloß äußerliches Moment, statt ein geistiges oder wirklich christliches, ein »Werk« im Sinne Luthers statt »Glaube« oder dergleichen. Luther selber sagt einmal ganz richtig: »Christus am Kreuz war auch ein gemacht Werk, das Gott wohlgefiel; aber es sein drob gefallen die Juden bis auf diesen Tag, darum, daß sie nicht ein brauchlich Werk im Glauben draus machen«.[1]

Soviel ich sehe, hätte Luther bei folgerichtiger Durchführung seines Gegensatzes zum Meßopfer dahin gelangen müssen, daß er im Abendmahl auch nicht einmal die Erwähnung des Kreuzes- oder Todesopfers Christi für ursprünglich hätte gelten lassen. Denn dann erst hätte er eigentlich in völliger Wahrheit schreiben können, was er geschrieben hat: »fragest du denn nun, was bleibt denn nun in der Meß, davon sie mag ein Opfer heißen, sintemal soviel Wort in dem Amt von dem Opfer geschehen? Antwort: Ich sag, daß nichts bleibt«.[2] Weil er aber nicht völlig Ernst machte mit der Beseitigung des Opfers, so vermochte er auch nur das Meßopfer im Gottesdienst äußerlich abzuschaffen. Im übrigen aber hat er doch auch ein Opfer Christi überhaupt und besonders im Gottesdienst zugeben müssen, nämlich das, »daß wir durch unser loben, beten und opfern ihn reizen, Ursach geben, daß er sich selbst für uns im Himmel und uns mit ihm opfert«.[3]

Beachtenswert sind schließlich noch einige Gründe der Schrift, welche Luther gegen die Auffassung vom Abendmahl als Opfer ins Feld geführt hat.[4] Erstens, es heißt nicht: »Er nahm das Brot und hob es auf für Gott, daß er damit hätte angezeigt, daß er's Gott geopfert und nicht den Menschen gegeben hätte«. Da »den Jüngern geben« doch nicht »opfern« heißen kann, ebensowenig »nehmen«; denn wollte Christus das Brot benedeien und den Jüngern geben, so mußte er es in die Hände nehmen, mit Füßen konnte er es nicht brechen und geben. Zweitens ist auch das Danksagen oder Benedeien von Brot und Wein nur ein Zeichen und Zeugnis, daß etwas von Gott empfangen oder gegeben sei, nicht aber davon, daß wir etwas Gott opferten oder gäben. Sonst würde Christus auch die fünf Gerstenbrote und zwei Fische geopfert haben, bei denen er dieselbe Form

1) 27, 41, 42. 2) 27, 29.
3) 27, 161. 4) Vergl. 28, 72 ff.

und Weise beobachtete. Drittens, »die Worte des Evangelii stehen straks unbeweglich allda: Er hat gebrochen und den Jüngern gegeben, das tut u. s. w. Er spricht nicht, er hat's behalten und selbst genommen, das tut. Wenn man diesen Brauch des Sakraments behalten hätte, so wäre nie kein Opfer daraus geworden«. Viertens, »indem daß er spricht, nehmet hin, da macht er Besitzer der Gaben, die er gegeben und gebrochen hat. Darum läßt das Wort, nehmet hin, nicht zu, daß etwas geopfert wird; es zeigt aber an, daß die Gabe denen, die sie nehmen, von Gott komme«. Fünftens, »esset und trinket. Das ist alles, was wir mit dem Sakrament tun sollen«. »Desgleichen hat Paulus in diesem Sakrament kein ander Werk gewußt denn Essen und Trinken, da er wiederholt die Worte Christi I Kor. $11_{26}$: »So ihr das Brot essen werdet«, u. s. w. »Was wir aber essen und trinken, das opfern wir nicht.« Sechstens, »die Natur und Art besonders des Brandopfers ist, daß man es Gott ganz gibt, und dem Menschen gar nichts davon läßt; wenn es aber sonst ein gemein oder Sündopfer war, so ließ man Gott davon ein Teil ganz und ein Teil den Menschen, 3 Mos. 1, 9; 2, 1, 3. Warum essen und trinken wir denn alles, Brot und Wein, und lassen Gott gar nichts davon? und dieweil es das höchste und beste Opfer sein soll, warum lassen wir's Gott nicht ganz?« »Darum ist des Papstes Opfer ein unerhört Greuelwunder, wie er denn auch mit allem seinem Gesinde, Gesetzen und Wesen in der Schrift unerhört und ungegründet ist.«

4. Luthers Stellung zur Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi. Da Luther immerfort wiederholt, daß das Abendmahl keine Opferung Christi, sondern nur ein Zeichen seines Todesopfers sei und nur dazu bestimmt, an diese Wohltat zu erinnern, damit man nicht in Vergeß seines lieben Heilandes und seines bittern Leidens komme,[1] so ist es entschieden ein Widerspruch, daß er andererseits dann doch auch wieder Leib und Blut Christi im Abendmahl wirklich vorhanden sein läßt oder, anders gesagt, daß er doch auch wieder behauptet, der geopferte Leib und das vergossene Blut, also das Todesopfer Christi selber, sei im Abendmahl gegeben. Denn, wie schon Berengar gegenüber Lanfrank bemerkt hat,[2] ist es widerspruchsvoll und unerträglich, daß etwas zugleich Zeichen und Bezeichnetes sei. Und so mag man wohl fragen, wie Luther bei diesem Widerspruch sich beruhigen und beharren konnte. Zumal ja natürlich auch seine Vernunft und Empfindung gerade wie die eines jeden anderen denkenden vernünftigen Menschen der Annahme der wirklichen Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl

1) Vergl. z. B. E. A. 23, 193 f. 182; 28, 381; 33, 295 f.
2) S. oben S. 19.

müssen widerstrebt haben. Meines Erachtens und nach vieler Anderer Ansicht bleibt kein Zweifel, daß er es in erster Linie getan hat unter dem Eindruck und Zwang der Überlieferung der h. Schrift. Mag er auch immerhin die Vorstellung der wirklichen Gegenwart ursprünglich einfach der allgemein kirchlichen Überlieferung entnommen haben.

In wichtigen Stücken der Lehre von der wirklichen Gegenwart ist er nämlich der kirchlichen Überlieferung bald nicht mehr gefolgt, was deutlich beweist, wie wenig er sich in dieser Richtung von ihr gebunden fühlte. Bezüglich der Transsubstantiationslehre berichtet er in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft,[1] daß ihn schon, als er noch die scholastische Theologie pflegte, der Kardinal von Cambray, Peter d'Ailly, auf den Gedanken gebracht habe, es sei viel wahrscheinlicher und brauche weniger überflüssige Wunder, wenn auf den Altar das wirkliche Brot und der wirkliche Wein und nicht allein die Accidenzien kämen. Und, nachdem er dann gesehen habe, was für eine Kirche das sei, die anders bestimmt hatte, nämlich die des Thomas, bezw. Aristoteles, da sei er kühner geworden und habe sein Gewissen mit jener früheren Meinung befriedigt, daß das wahre Brot und der wahre Wein da seien und in ihnen der wahre Leib und das wahre Blut nicht weniger noch anders, als wie man es unter den Accidenzien behaupte. In der Schrift vom Anbeten des Sakraments sodann urteilt er, es sei ein Irrtum zu meinen, daß im Sakrament kein Brot bleibe, sondern nur die Gestalt des Brotes. Zwar sei an diesem Münchstraum, durch Thomas bekräftigt und durch Päpste bestätigt, nicht groß gelegen, wenn Christi Leib und Blut dagelassen werde. Aber weil solche Traumchristen und nackete Sophisten darauf so hart und ohne die Schrift drängen, so wolle er ihnen zum Trotz halten daß wahrhaftig Brot und Wein dableibe neben dem Leib und Blut Christi.[2] Luther stand also von der Transsubstantiationslehre ab, weil sie ihm unhaltbar schien vor dem Verstande sowohl als vor der Schrift.[3] Ebensowenig wie von der Transsubstantiationslehre wollte er aber von den anderen scholastischen Erklärungsversuchen hinsichtlich der wirklichen Gegenwart etwas wissen, vornehmlich weil sie nicht in der Schrift begründet seien. Er schreibt darüber im allgemeinen: «laß das Narrenwerk fahren, damit die hohen Schulen umgehen und sich bekümmern, wie der Leib Christi da sei und sich verberge unter einer solchen kleinen Gestalt. Solch Wunderwerk setze aus den Augen und hang an dem Wort«.[4] Und anderswo sagt er insbesondere über die Lehre von der Konkomitanz: »Je einfältiger du an den Worten bliebest,

1) var. arg. V, p. 29 sq.
2) 28, 402.
3) Für weiteres vergl. Köstlin, Luthers Theologie², I, 289 ff. 377, II, 244.
4) E. A. 11, 178.

je besser dirs wäre. Darum laß ihre Träume fahren: concomitanter, per concomitantiam, und was sie mehr hievon sagen«, «und sprich: Mir ist nicht befohlen, zu forschen noch zu wissen, wie Gott Vater, Sohn, heiliger Geist oder Christus Seel im Sakrament sei. Mir ist genug, daß ich weiß, wie das Wort, das ich höre, und der Leib, den ich nehme, ist wahrhaftig meins Herrn und Gottes. Lasse die spitzigen und glaublosen Sophisten nach solchen unergründlichen Dingen trachten und die Gottheit ins Sakrament zaubern«.[1] Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Brot und Wein außer der Nießung und Abhaltung des Abendmahls nach den Einsetzungsworten Christi hat Luther verworfen; weil Gottes Wort und der Glaube allein bewirkten, daß Leib und Blut gegenwärtig würden. Darum wollte er auch nichts von Anbetung und Aufbewahrung des Sakraments nach römischer Art wissen.[2]

Aus alledem aber geht klar hervor, daß nicht die scholastisch-kirchliche Überlieferung Luther veranlaßt haben kann, die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes festzuhalten. Was ihn vielmehr wie so oft sonst, so wahrscheinlich auch hier bestimmt hat, das war das Wort Gottes. Freilich glauben Manche, Luther habe sich über sich selber getäuscht, wenn er meinte, mit dem Festhalten an der wirklichen Gegenwart bloß der Schrift gehorsam zu sein.[3] Eigentlich habe er daran festgehalten, weil ihn dünkte, »daß seine Gegner« »die Gnadenmittel unterschätzten, daß sie den ‚Geist' predigten, ohne die Bedeutung des Wortes zu erkennen«.[4] Oder es habe ihn im Grunde das Verlangen getrieben, gegenüber allen inneren Anfechtungen und subjektiven Zweifeln eine sichere und unerschütterliche Bürgschaft der göttlichen Verheißungen zu besitzen.[5] Die Entscheidung darüber, ob dergleichen wirklich Luther in erster Linie bewogen hat, die wirkliche Gegenwart festzuhalten oder nicht, ist für die Entwicklung der Abendmahlsfrage von nicht geringem Belang. Denn sollte trotz jener Einwände ersichtlich sein, daß doch die neutestamentliche Überlieferung für Luther das eigentlich Bestimmende gewesen ist, so muß man sich darauf gefaßt machen, daß für die wirkliche Gegenwart auch wirklich nicht weniges in der Überlieferung spricht. Luther war ein zu trefflicher Ausleger, als daß er sich ganz hätte vergreifen können.

1) 28, 412 f.

2) Vergl. Köstlin, I, 417, II, 243 ff.

3) Siehe z. B. Lobstein, La doctrine de la s. cène, 236 s. Mais sans faire injure à la mémoire du grand réformateur, il est permis de soutenir qu'il se faisait illusion en croyant céder uniquement à l'ascendant du témoignage scripturaire.

4) Harnack Dg. III³, 755.

5) Lobstein, 238 s.; Jäger a. a. O. 50 f. — Daß diese Dinge mitgewirkt haben dazu, daß Luther so sehr aufs Wort der Einsetzung des Abendmahls pochte, ist natürlich nicht zu bestreiten.

Es erhellt aber meines Erachtens wie nach anderer Meinung aus verschiedenen Aussagen Luthers in der Tat ganz unzweideutig, daß man ihm eine Selbsttäuschung über seine Beweggründe nicht zuschreiben darf, sondern höchstens eine Täuschung über den Inhalt der neutestamentlichen Berichte. Er bezeugt nämlich verschiedentlich, erstens, daß er für sich selber gern auf die Annahme der wirklichen Gegenwart verzichtet hätte, weil ihm die Sache leichter verständlich gewesen wäre, und zweitens, daß er gerne auf jene Annahme verzichtet hätte, weil er gespürt habe, daß dies der Punkt sei, wo man die römische Kirche am empfindlichsten treffen könnte. Und wie mir scheint, muß man aus diesen Zeugnissen erkennen, daß die vorhin erwähnten, angeblich tieferen Beweggründe tatsächlich nur nebensächliche Bedeutung für ihn hatten und ihn darum gewiß nicht gehindert hätten, die wirkliche Gegenwart preiszugeben, wenn er eine Möglichkeit dafür in den neutestamentlichen Berichten hätte erblicken können. Seinem eigenen tiefsten Bedürfnis und Empfinden entsprach sie nach seinen Aussagen nicht; sondern sie war ihm eigentlich eher ein Anstoß und ein Hindernis, als ein erwünschter Trost und ein willkommenes Kampfmittel. Die Schrift allein zwang sie ihm auf. Die Hauptstelle ist das bekannte Bekenntnis in dem Briefe an die Christen zu Straßburg vom 15. Dez. 1524[1]: »Das bekenne ich, wo D. Karlstadt oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, daß im Sakrament nichts denn Brot und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienst than. Ich hab' wohl so harte Anfechtung da erlitten und mich gerungen und gewunden, daß ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wohl sah, daß ich damit dem Papstthum hätte den größten Puff können geben«. »Aber ich bin gefangen, kann nicht heraus. Der Text ist zu gewaltig da, und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reißen. — Ja, wenn noch heutes Tages möchte geschehen, daß Jemand mit beständigem Grund bewiese, daß schlechtes Brot und Wein da wäre, man dürft mich nicht so antasten mit Grimm. Ich bin leider allzugeneigt dazu, soviel ich einen Adam spüre.« Deutlicher konnte Luther nicht aussprechen, wie wenig die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahl seinen Wünschen und seinem Geschmack entgegenkam. — Auch sonst noch deutet er aber gelegentlich auf die Schwierigkeiten hin, die ihm dieselbe bereitet hat. So wenn er einmal von dem Spruch I Kor. $10_{16}$ bekennt: »Der Spruch ist auch die lebendige Ärznei gewest meines Herzens in meiner Anfechtung über diesem Sakrament».[2] Ebenso bricht noch anderswo gelegentlich hervor,

1) De Wette, Briefe 2, 574.

2) E. A. 29, 244, wozu man beiziehen mag das ähnliche, auf innere Anfechtung in dieser Sache weisende Bekenntnis an Herwagen, De Wette, III, 203: nullus vero angustias conscientiarum nostrarum clamantes dignatur audire ubi dicimus: clara apertaque verba sunt Christi etc.

wie wenig Freude Luther selber an der so schwierigen Vorstellung eigentlich hatte, so in jenem schon berührten Wort über die Bedeutung der Vergebung der Sünden im Abendmahl: »Da, da liegt der große Schatz, da siehe auf und laß das Narrenwerk fahren, damit die hohen Schulen umgehen und sich bekümmern, wie der Leib Christi da sei« usw.[1]

Es war also sicher einzig die Schrift, die Luther zu der Verteidigung der wahren Gegenwart vermocht hat. In dieser aber war es nun nicht etwa ein an einer Stelle bloß überliefertes Wort, das ihn bestimmt hat, sondern, wie er selber hervorgehoben hat und nicht übersehen werden darf, der nach seiner Ansicht übereinstimmende Bericht von vier Zeugen über das Abendmahl. Er schreibt im sogenannten großen Bekenntnis vom Abendmahl[2]: »Weil denn da vier Zeugen stehen und gleich in Worten übereinstimmen, mögen wir fröhlich und sicher uns auf ihr Zeugnis lassen und drauf urteilen und gläuben. Denn so Gott spricht: daß zweier Mund Zeugnis soll wahr sein, Mt. $18_{16}$, wieviel mehr sollen dieser vier Zeugnis uns stärker sein denn aller Schwärmer Schreien und Plaudern«. Anders ließe sich auch Luthers Hartnäckigkeit gar nicht erklären. War er doch anerkanntermaßen sonst kein Sklave des Bibelbuchstabens, wenn er sich auch nie ganz frei machen konnte von dem äußerlichen scholastischen Gebrauch der Schrift als göttlichem Rechtsbuch.[3] Sondern gegenüber dem vierfachen Zeugnis des Paulus und der Evangelisten, über dessen Sinn er sich völlig klar zu sein meinte, wagte er offenbar nicht zu sagen, und vermochte er wohl nicht zu sagen, was er inwendig finde, daß die Wahrheit sei über das Abendmahl.[4] Und niemand wird ihm das verargen dürfen, daß er es nicht über sich gebracht hat, zu dem Kampf gegen alle andere äußere Autorität hinzu auch noch den Kampf gegen die äußere, wo nicht gar die ganze Autorität der vornehmsten Schriftsteller des Neuen Testaments zu führen. Menschlich gesprochen, war das damals überhaupt noch nicht möglich. Wagen es doch heute noch die Meisten nicht, den Sinn und die Absicht Jesu und die Meinung der neutestamentlichen Schriftsteller zu unterscheiden. Ja in Anbetracht der Zeit und Verhältnisse muß man es vielmehr Luther für etwas anrechnen, daß er, nachdem er einmal den Sinn der Abendmahlsberichte glaubte erkannt zu haben, lieber noch *seinen* Sinn danach änderte und richtete, als umgekehrt den klar erkannten Wortlaut seinen Wünschen gemäß modelte. Seine Gegner wollten das zwar auch nicht getan

---

1) 11, 178. Dazu vergl. Luther an Speratus bei Kolde II, 162.

2) 30, 312. 3) Vergl. Seeberg Dg. II, 285 ff.

4) E. A. 28, 340 sagt er sehr treffend: »Es muß ein iglicher allein darumb gläuben, daß es Gottes Wort ist, und daß er inwendig befinde, daß es Wahrheit sei, ob schon ein Engel vom Himmel und alle Welt dawider predigt«.

haben; wenn sie gleich zugeben mußten, daß der unmittelbare Wortlaut der Einsetzungsberichte die wirkliche Gegenwart heische. Indessen bei ihnen vermag man sich von vornherein des Eindrucks nicht ganz zu erwehren, daß Luther da und dort doch Recht gehabt mit Mahnungen wie: »Aber das heißt nicht christlich gelehret, wenn ich einen Sinn in die Schrift trage und ziehe darnach die Schrift drauf; sondern wiederum, wenn ich zuvor die Schrift klar habe und darnach meinen Sinn drauf ziehe.«[1] Freilich kommt es heutzutage einer Menge von Theologen vor, auch Luther habe das Zeugnis der neutestamentlichen Schriftsteller nicht auf seiner Seite gehabt, sondern viel eher seine Gegner. Uns aber erscheint das, wie vielen Anderen noch, im Wesentlichen als ein Irrtum; doch davon später. Zunächst werden wir jetzt die Luther evangelischerseits gegenüber stehenden Ansichten vom Abendmahl kurz in Betracht ziehen, das heißt, gleich den bisherigen, soweit uns dieselben für die geschichtliche Entwicklung der Abendmahlsfrage von Belang erscheinen.

## II. Die Vertreter der sogenannten symbolischen Auffassung des Abendmahls.

1. Die böhmischen Brüder.[2] Wie enge sich auch die sogenannte symbolische Auffassung des Abendmahls in der Reformationszeit an die mittelalterliche Theologie anschloß, deutet gleich der Umstand an, daß sie Luther zuerst bei einer eigentlich dem Mittelalter angehörenden Sekte, den böhmischen Brüdern entgegentrat. Luther vernahm von ihnen, daß sie Brot und Wein als bloße Sinnbilder, bezw. nur als Bedeutung des Leibes und Blutes Christi faßten, nach der Art wie Christus in der Schrift als Felsen, Weg, Türe, Lamm bezeichnet werde. Auch lehnten sie in der Tat die Transsubstantiationslehre völlig ab. Aber sie meinten doch, Christus Leib sei wirksam gegenwärtig (efficaciter, potenter, in virtute), obschon in sakramentlicher und geistlicher Art. Mit seinem leiblichen, natürlichen Wesen bleibe er im Himmel bis zum jüngsten Tag, wirke jedoch von dannen in Kraft. Ihre Ansichten dürften wesentlich auf Wyklif zurückgehen.[3] Zu der Entwicklung der Abendmahlsfrage trugen sie selbständig nichts bei.

---

1) 28, 398.

2) Vergl. Köstlin, Luthers Theologie I,[2] 395 f.; J. Müller, PRE[3] III, 445 ff.

3) Vergl. Wyclif, De eucharistia, ed. Loserth p. 271: potest tamen distendi in uno loco et habere aliud esse spirituale in alio tanquam in signo aut virtute, sicut dictum est de rege. et sic patet de corpore Christi, quod est dimensionaliter in coelo et virtualiter in hostia ut in signo. 291: et cum panis aut vinum demonstratur ubique nec dicta transsubstantiatio nec identificatio nec impanatio potest esse, non restat nisi sensus tropicus scilicet quod hoc figurat sacramentaliter corpus Christi.

2. Karlstadt.[1] Etwas gewinnreicher für unseren Zweck sind die Gedanken, welche Karlstadt in mehreren Abhandlungen über das Abendmahl ausgesprochen hat. Vor allen anderen Vertretern zwar der sogenannten symbolischen Auffassung in seiner Zeit läßt er sich anerkanntermaßen allzu sehr von seiner eigenen innerlichen Überzeugung und vorgefaßten Meinung führen. Nur ausnahmsweise hat er gute, weit öfter völlig haltlose Beobachtungen über die neutestamentlichen Abendmahlsberichte gemacht; denn vielfach behandelt er die Texte trotz äußerlicher Hochachtung der Schrift mit rücksichtsloser Willkür nach dem aus seiner mystisch-spiritualistischen Verachtung des Sinnlichen und Geschaffenen fließenden Grundsatz: »Der geistliche Mensch ist an äußerliche Dinge nicht gebunden.«[2] Luther bezeichnet nicht ganz unzutreffend Karlstadts Auslegungsart damit, daß er sagt: »am äußerlichen Wort Gottes und Zeichen liegt ihm nichts. Das greift er frisch an und machts, wie er will, und sagt darnach einen eigenen Tand, aus seinem Kopf erdichtet, ohn' allen Grund der Schrift. Das muß dann der rechte Geist heißen«.[3]

Karlstadts Auffassung der Abendmahlsüberlieferung lief darauf hinaus, daß Christus bei den Abendmahlsworten nicht auf das Brot, sondern auf seinen dasitzenden Leib gewiesen habe, um zu sagen, es sei dieser Leib, der für die Welt und die Seinen hingegeben werden solle. Sie dürften auf keinen anderen hoffen noch warten.[4] Desgleichen habe Christus nicht auf den Kelch gedeutet, sondern auf das Blut, das am Kreuz vergossen werden sollte. Zugunsten dieser Auffassung[5] führte Karlstadt sehr schwache exegetische Beweise auf. Er schreibt: »Was ist das Wörtlein τοῦτο? τοῦτο ist ein griechisch Pronomen, welches anzeigt ein nomen neutrum. Nun ist das Wort ἄρτος, panis, ein Maskulinum, darum kann ihm das Pronomen τοῦτο nicht beigefügt werden«.[6] Diese Schwierigkeit hatte schon die Scholastik bedacht. Sie bezog das Neutrum nicht einfach auf den Leib als solchen, sondern auf den unter dem Brot enthaltenen. Karlstadt verwarf das. Er nannte die Behauptung: Christi Leib sei in und unter dem Brot, eine Abweichung vom Text,

---

1) Vergl. C. F. Jäger, Andreas Bodenstein von Carlstadt, Stuttg. 1856, 428 ff. M. Göbel, Carlstadts Abendmahlslehre, Stud. u. Krit. 1842, H. 2. Dieckhoff a. a. O. 299 ff.

2) Dieckhoff, a. a. O., 310.

3) E. A. 29, 243.

4) Vergl. »Auslegung dieser Wort Christi, Das« usw., abgedr. bei Walch in Luthers Werken XX, 138 ff.; dazu Jäger, a. a. O., 449. 435 f.

5) Nach Dieckhoff, a. a. O., 345 (vgl. auch Barge PRE[3], 10, 78), findet sich diese Ansicht übrigens schon bei den Katharern des Mittelalters. Sehr gut ist Zwinglis Kritik derselben (opp. III, 254 sq. ed. Schuler-Schultheß): at sic frigebit omnis actio; quid enim Christus tanto apparatu opus habuit, si nihil aliud volebat dicere etc.

6) Im Dialogus oder Gesprächbüchlein, Walch L. W. XX, 2878 ff. vergl. Jäger 436, Anm.

einen freventlichen Zusatz zu Gottes Wort.[1] Indessen läßt sich der Anstand, wie wir später sehen werden, auch anders erledigen. »Albernes Gerede« war es, wenn Karlstadt noch weiter für seine Ansicht geltend machte, daß bei Lukas vor dem τοῦτο ein Punkt stehe und dasselbe mit einem großen Buchstaben anfange.

Besser sind die Einwürfe, die Karlstadt gegen die wirkliche Gegenwart vorgebracht hat. So ist nicht ohne Gewicht die Bemerkung: da Markus vor die Worte: »das ist mein Blut« die Bemerkung setze, »und sie tranken alle daraus«, so sei es klar, daß die Jünger bloß Wein getrunken hätten; denn sie hätten getrunken, bevor die Weiheworte gesprochen waren, die nach der Behauptung der Pfaffen die Elemente verwandelten. Es sei denn, man wolle sagen, daß Christus den Wein in der Jünger Bäuche gesegnet habe.[2] Ebenso verdient Beachtung die Einrede, daß der bei Paulus und Lukas in den Abendmahlsworten erwähnte Kelch etwas äußerliches sei, das Testament aber, dem er gleichgesetzt werde, nicht; weshalb die Rede nicht »gestrackte« sondern nur bildlich sein könne.[3] Endlich hat Wert, was Karlstadt in der »Erklärung des X. Capitels Corinth. 1« u. s. w. sagt,[4] besonders über den Spruch, den Luther »ein Donneraxt auf Karolstadts Kopf und aller seiner Rotten« genannt hatte. Zwar dürfte der Beweis, den Karlstadt für eine geistige Auffassung des Abendmahls I Kor. $10_{3.4}$ entnommen hat, nicht stichhaltig sein. Denn es ergibt sich aus den Worten des Paulus dort keineswegs, daß der geistliche Trunk und die geistliche Speise, welche die Altväter genossen, genau dieselben sein sollen wie die, welche die Christen genießen, sodaß auch diese nur einen geistigen Trunk und eine geistige Speise trinken könnten und nicht wirklich Leib und Blut Christi. Sondern Paulus sagt an der Stelle nur, daß jeder der Väter genoß, was der Andere.[5] Desgleichen ist nach der Ansicht der heutigen Ausleger unzutreffend, wenn Karlstadt (wie übrigens auch Luther) gemeint hat, I Kor. $10_{17}$ werde bildlicherweise gesagt: »Wir viel sind ein Brot« u. s. w. Und so fällt auch die von ihm gezogene Folgerung dahin, daß Vers 16 ebensowenig gesagt werde, Christi Leib sei das gebackene Brot, das wir brechen. Aber mit Ursache gibt er bei I Kor. $10_{16}$ zu bedenken, daß Christus einen natürlichen Leib habe und einen anderen Leib, seine heilige Gemeine oder Kirchen,[6] und so vermutlich Paulus Vers 16 den Leib Christi meine, den wir sind, da er auch im folgenden Vers mit hellen, klaren Worten von demselben rede. Ebenso sagt er einleuchtend, der an der Stelle gebrauchte Ausdruck »Gemeinschaft« bedeute in I Kor. 9 und Act. 2 »eine milde Mitteilung der Hab oder

---

1) Gesprächbüchlein, Walch XX, 2915.
2) »Ob man mit der Schrift erweisen möge« u. s. w. bei Jäger, 435.
3) a. s. O. bei Jäger, 437.
4) Bei Jäger, 456 ff.
5) Vergl. Schmiedel, H-C II, I², 146.
6) Bei Jäger 459 ff.

des Guts«; die aber solche Gemeinschaft hätten, würden kein natürlicher Leib, sondern nur ein figürlicher und eine rechte Gesellschaft, auch nie das Ding, das einer dem andern gebe, und so sei jenes auch I Kor. $10_{16}$ nicht anzunehmen. Endlich hält er Luther nicht ohne Schein[1] der Richtigkeit wenigstens entgegen, nach seiner Auslegung von Vers 16 würde Vers 18 den Sinn erhalten, daß der Altar leiblich und wesentlich in den Pfaffen oder Opfern der Leviten gewesen sei. — Lauter törichtes Gerede war es also nicht, was Karlstadt vorbrachte, wie man aus Luthers Urteil über ihn schließen könnte.[2]

Der tiefere Grund von Karlstadts Meinung vom Abendmahl war indessen offenbar nicht die Einsicht in die Texte, sondern die allgemeine Überzeugung, daß wir Christus im Himmel und am Kreuz als dem Tode seines Fleisches durch den Geist als Speise und Trank suchen müßten und nicht in äußerlichen Dingen wie Brot und Wein oder in dem natürlichen Fleisch und Blut Christi. Deswegen wollte er das Abendmahl selber nur noch als Gedächtnis und Verkündigung des Todes Christi oder in diesem Sinne als »brünstige und liebreiche Kunst der Erkenntnis des Leibes und Blutes Christi« angesehen wissen[3] und nicht als sinnlich verstärkte Zusage der Sündenvergebung oder als Gnadenmittel gelten lassen. Die Schriftbeweise, mit welchen er jenen allgemeinen Standpunkt zu rechtfertigen suchte, so der aus Joh. 6 und der andere aus der Himmelfahrt Christi, sind von Zwingli weiter benützt worden. Wir werden sie dort besprechen, so weit es überhaupt nötig scheint.

3. Zwingli. Zwinglis[4] Anschauung vom Abendmahl ist ebenso wie die Luthers im Widerstreit gegen die römischen Mißbräuche erwachsen, wurzelt aber in einem etwas anders gearteten Christentum und hat sich darum auch etwas anders gestaltet. Zwingli stand in engerem Zusammenhange mit der rationalisierenden, humanistischen Aufklärung als Luther.[5] Dazu macht sich in seiner Theologie ein gewisser dualistischer Zug fühlbar, der zwar mehr an Augustin als an die Mystik erinnert, aber doch an die schwärmerischen Gedanken eines Karlstadt angrenzt.

Zwingli erkennt und sieht die Eigentümlichkeit Gottes und des Göttlichen vorzüglich in seiner Allwirksamkeit, Allweisheit, vollkommenen

1) Siehe indessen Luthers Verteidigung im Folgenden.

2) So Kolde z. B., II, 141. 3) Vergl. Jäger 465, Dieckhoff 322.

4) Außer den bisher genannten vergl. R. Staehelin, H. Zwingli, Bd. II, 213 ff., Basel 1897; A. Baur, Zwinglis Theologie, Bd. II, 268 ff., Halle 1885—89; A. Zahn, Zwinglis Verdienste um die bibl. Abendmahlslehre, 1884; Zwinglii opp. ed. Schuler et Schulthess, Tur. 1832, III; II, 1, 2.

5) Vergl. Staehelin II, 177 f.

Güte und Allmacht,[1] weshalb der Vorsehungsglaube bei ihm eine so große Rolle spielt[2], in dem diese Gedanken von Gott zusammenfließen. Der Beweggrund aber, Gott so als alles Sein, Wissen, Können, Wollen und als höchstes Gut darzustellen, ist bei ihm der, daß er, aus Abscheu vor der Veräußerlichung der Religion im Papismus, im Kreatürlichen, Sinnlichen, Geschaffenen nichts als Unheil sieht, kein Heil im Fleisch, sondern allein im Geist und im Verlaß auf Gott, im Glauben.[3] »Wenn uns«, versichert er, »nicht der Glaube mit Ausschluß alles Äußeren selig macht, so fällt man auf die Werke zurück«.[4] »Der Glaube ist nichts anderes als auf Gott gelassen sein; denn also hat Gott den Bund mit allen Auserwählten gemacht, daß sie ihn allein anbeten, ihn allein verehren, ihm allein anhangen«.[5] Und wieder sagt er: »Dem Fleisch überlassen, sinnen wir nichts als Fleischliches, vom göttlichen Geist erfüllt, werden wir zum Himmlischen emporgerichtet«.[6] Auch Luther hat seinen religiösen Empfindungen angesichts der Veräußerlichung des Papismus in ähnlicher Geringschätzung des Menschlichen und Äußerlichen Ausdruck gegeben, indem er gegenüber den Zeremonien und dem Menschenwerk Gottes allmächtige, alles wirkende Gnade und den Glauben, das Wort usw. betonte. Wollte man den Romanismus und Papismus mit den eigenen Waffen bekämpfen, so konnte man sich kaum anders fassen. Aber Zwingli hat den aus der Schärfe des Widerspruches gegen die Veräußerlichung und Vermenschlichung sich leicht ergebenden dualistischen Schein in Wort und Tat nicht so glücklich vermieden wie Luther. Er konnte gelegentlich fast wie der vom mittelalterlichen dualistischen Mystizismus beeinflußte Karlstadt reden und handeln. Das zeigt auch sein Abtun alles Äußerlichen im Gottesdienst und, wie wir sehen werden, auch seine Abendmahlsauffassung.[7] Luther hatte als ehe-

---

1) Vergl. die bei Staehelin II, 186 f. angeführten Sätze: »Alles was ist, ist Gott«. Die Natur ist »nichts anderes als die fortdauernde Wirkung Gottes«. »Nichts ist, lebt und denkt aus eigener Macht, sondern alles bewirkt die Gegenwart Gottes.« »Es steht fest, daß Gott nicht nur als Substanz das ist, von dem alles ist, sondern daß er zugleich die Weisheit und die Vernunft ist, sodaß vor ihm nichts verborgen sein kann.« »Wie Gott die Kraft und das Wesen alles Seins ist, so ist er die Quelle und der Ursprung alles Guten.« »Frei beschließend verfügt Gott über alle Dinge.«

2) opp. VIII, 21: »Wenn du die Vorsehung wegnimmst, so hast du die Güte und die Weisheit weggenommen, und wenn diese weggenommen sind, so ist auch Gott nicht mehr das höchste Gut, ja Gott selbst ist nicht mehr«.

3) II, 2, 199: »Denn der Glaube, der ein Vertrauen in den einigen Gott ist, der ist die einige Ruhe der Seele, die Sicherheit und Feste, durch die wir sehen, daß kein gutes, kein wahres, kein gerechtes ist weder das einige höchste Gut, Gott; daß nichts sicheres ist, darin man untrüglich bestehen möge, weder er; daß die Seele in keiner Kreatur Ruhe findet, sondern allein im Schöpfer«.

4) opp. III, 460.

5) opp. II, 2, 7. 6) opp. III, 635.

7) Im eigenen Leben freilich war Zwingli, trotz seiner vielfach duali-

maliger Mönch offenbar tiefer in die Unvollkommenheit des mystischen Dualismus hineingeschaut. Das machte ihn auf diesem Punkt vorsichtiger und evangelischer, hinderte ihn freilich auch bei der Frage über die wirkliche Gegenwart den Unterschied von Geist und Fleisch sich genügend klar zu machen.[1] Hinwieder mag es mit Zwinglis von Anfang an praktischem Leben zusammenhängen, daß er sich durch die Bekämpfung der römischen gesetzlichen und äußerlichen Gerechtigkeit nicht dazu hinreißen ließ, wie Luther den Glauben der Sittlichkeit unbedingt über-, statt beizuordnen und Gesetz und Werken jeden religiösen Wert abzusprechen.[2] Er gesteht richtiger und besonnener als Luther: »Wo Glaube ist, da ist auch das Werk, so gewiß das Feuer Licht verbreiten und Wärme ausstrahlen muß«. Und er hat es, besser als Luther, zwar nicht auszusprechen, aber festzuhalten und dem Volke einzupflanzen vermocht, daß Glaube und Liebe im Grunde ein und dasselbe seien, daß beides Glaube an Gott sei, ob man liebe oder vertraue.[3] Demgemäß hat er auch im Abendmahl stärker als Luther wenigstens in der späteren Zeit das überlieferte Moment der gegenseitigen Gemeinschaft betont, bezw. der gegenseitigen Liebe. Ob er vielleicht dafür weniger scharf den Unterschied von gesetzlicher und christlicher Sittlichkeit, bezw. zwischen Recht, Gerechtigkeit und Liebe als Luther erfaßt hat, können wir hier unerörtert lassen.

Wichtig ist für uns dagegen noch die allgemeine Tatsache, daß Zwingli im Vergleich wenigstens zu Luther im Abendmahlsstreit den Unterschied von Glauben und Vernunft nicht so schroff hervorgekehrt hat. Er hat allerdings die Anschuldigung, er lehre, man solle bezüglich des Abendmahls nichts zugeben, als was die menschliche Vernunft wohl begreife, als eine Unwahrheit zurückgewiesen, indem er hervorhob, daß er nicht rede von Vernunft des Fleisches, sondern von der gläubigen Vernunft.[4] Und das war auch bei ihm nicht nur ein Gerede, sondern entsprach insofern der Wahrheit, als er tatsächlich die Annahme der wirklichen Gegenwart als unvereinbar mit der Art des christlichen, evangelischen Glaubens und nicht bloß der Vernunft ver-

---

stischen Ausdrucksweise in der Theologie, nichts weniger als weltflüchtig gerichtet, vergl. Staehelin II, 181.

1) Vergl. Jäger, 85, der übrigens doch etwas übertreibt mit den Worten: »Luther kennt nur eine Realität, die der Substanz, der Materie«.

2) Vergl. Staehelin II, 182 f., 204 f. opp. III, 205: a lege non sic sumus liberati, ut quae lex vult, facere non debeamus: nam lex dei voluntas est incommutabilis. — sic sumus liberati: qui amat libere omnia facit, etiam gravissima. immisit ergo deus ignem in corda nostra, quo amorem sui pro amore nostri accenderet.

3) Staehelin 204 f. opp. III, 286: porro deinde tota ista humani cordis in deum fiducia, fides interim, interim autem spes et caritas appellatur; nec quicquam aliud est quam in deum pietas, sive ames, speres aut fidas.

4) opp. II, 1, 486.

warf.[1] Nur darin zeigt sich in der Tat meines Erachtens bei Zwingli eine Art Rationalismus, daß er nicht sehen konnte und wollte,[2] wie eben die Angaben des N. T. selbst nicht überall dem evangelischen Glauben entsprechen. Luther hingegen hat das gesehen, dann aber gemeint, sein besseres christliches Gewissen und Empfinden dem Buchstaben der Schrift unterwerfen zu müssen. Beide, Luther und Zwingli, haben also in dieser Hinsicht ihre besonderen Vorzüge wie Fehler.

Zwingli hat die mittelalterlichen Abendmahlsstreitigkeiten wohl gekannt, und der Umstand, daß er bald auf die Frage nach der wirklichen Gegenwart das Hauptgewicht gelegt hat, macht wahrscheinlich, daß sie seine Fragestellung beeinflußt haben.[3] Indessen bezeugt er, daß er auch von sich aus nie an ein wirkliches Essen des Leibes Christi im Abendmahl geglaubt habe.[4] Und so also hat auch sichtlich sein Verstand, bezw. sein persönlicher Glaube — denn wer will beides genau scheiden — seine Richtung in der Abendmahlsfrage stark bestimmt. Erasmus hat ihn dann darauf hingewiesen, daß in Joh. 6 $_{35\,ff.}$ Jesus selbst von einer fleischlichen Auffassung des Abendmahls abmahne, und man das Abendmahl als Gedächtnis des Todes Christi und als Symbol des ewigen Bundes, als Einswerden mit Christus und mit der Kirche auffassen müsse.[5] So kam er zum Gegensatz gegen das römische Abendmahlssakrament und das Meßopfer. In der Bestreitung des letzteren hat er sich hauptsächlich auf den Hebräerbrief und Paulus gestützt.[6] Sie bietet neben derjenigen Luthers für uns nichts besonderes. An der römischen bezw. lutherischen Auffassung vom Abendmahlssakrament bekämpfte Zwingli neben der Lehre von der wirklichen Gegenwart vorzüglich die Auffassung des Abendmahls als Gnadenmittel. Die exegetischen Hilfsmittel[7] lieferte ihm außer Erasmus bekanntlich ein Brief des Niederländers Kornelius Hoen.

Hoen bewies aus Joh. 6, Christus sei allein im Glauben zu verehren und im Geist, nicht in körperlichen Dingen. Man müsse daher auch im Abendmahl unterscheiden zwischen dem Brot, das man mit dem Mund empfange, und Christus, den man durch den Glauben in sich aufnehme. Demgemäß sei in den Einsetzungsworten »ist« (est) im Sinne von »bedeutet« (significat) zu verstehen. »Ist« sei da gebraucht wie I Kor. 10, wenn Paulus von den Götzenopfern sage, sie

1) opp. II, 2, 56: »Ist nun das Vertrauen auf ihn die Summa des Heils, so fragt der Glaube nicht dem leiblichen Essen nach, denn wozu dient es der Konszienz?« Vergl. ferner II, 2, 102; III, 517, 541.

2) III, 517: nos putamus fidem ex verbis hauriri non posse, sed fide magistra quae proponuntur verba intelligi.

3) opp. II, 191 f. Staehelin II, 223.

4) Vergl. Staehelin II, 221.

5) Staehelin II, 222, 226; Baur II, 281.

6) Vergl. opp. I, 562 f.; III, 141 f., 261 f.

7) Vergl. Staehelin II, 226 ff.; Baur II, 280 f.; Köstlin I, 395, 439.

seien die Gemeinschaft mit dem Teufel, allwo doch jene Opfer offenbar geblieben seien, was sie waren. Und es handle sich dabei um eine Redeweise wie in den Aussprüchen: »dieser ist Elias«, »Christus war der Fels«, »die sieben fetten Kühe sind sieben Jahre«. Wenn man sich auf die Worte »das tut zu meinem Gedächtnis« als Beweis für die Verwandlung berufe, so lasse sich entgegnen, daß es unsicher sei, worauf sich dieser Ausspruch beziehe, ob auf das, was Christus, oder ob auf das, was die Apostel beim Abendmahl getan hätten. Und jedenfalls könne der Befehl nicht buchstäblich gemeint gewesen sein; denn niemand könne, wenn er nicht Unsinn reden wolle, Christi Worte genau wiederholen.[1]

Zwingli gesteht zu, daß ihm Hoens Darlegung erst die Einsetzungsworte im einzelnen erklärt habe, nachdem er vorher bloß im allgemeinen das Tropische, Uneigentliche derselben erkannt gehabt habe.[2] Vor allem leuchtete ihm Hoens Deutung des »ist« ein.[3] Darum trat er denn auch von da an, das ist seit der zweiten Hälfte des Jahres 1522, mit seinen Ansichten über das Abendmahlssakrament und besonders über die wirkliche Gegenwart unverhohlener als bisher hervor. Schon anläßlich Luthers Verteidigung derselben in der Schrift an die Böhmen äußerte er Butzer gegenüber, daß er seinen Verstand den Wittenbergern nicht gefangen gebe.[4] Und das Aufsehen, das Karlstadts Schriften über das Abendmahl erregten, veranlaßte ihn dann, seinen Standpunkt im November 1524 in einem offenen Briefe an Matthäus Alber öffentlich zu bekennen und festzustellen. Darauf brach der Streit los. Den Verlauf desselben in den Begegnungen und Schriften von Zwingli, Luther und ihren Genossen zu verfolgen, hat für unseren Zweck keinen Wert. Umsomehr, als Zwingli seine Ansichten in dem ganzen Streit kaum mehr entwickelt, sondern eigentlich nur die Begründung derselben ergänzt hat. Uns genügt es, aus seinen Schriften im Abendmahlsstreit zunächst seine Abendmahlsauffassung kurz festzustellen und dann aus seiner Beweisführung herauszuheben, was für die Weiterentwicklung der Abendmahlsfrage wichtig scheint.

Zwingli faßt das Abendmahlssakrament auf als dankbares Gedächtnis an Christus, der für uns in den Tod gegeben ist, als Bekenntnis des Glaubens an Christus und als Verpflichtung zu christlichem Zusammenleben. Er sagt[5]: Christus hat das Abendmahl eingesetzt als Ge-

---

1) Vergl. Dieckhoff 292 ff. 2) opp. III, 606.

3) Ubrigens bemerkt Zwingli opp. III, 255: audio, ut hoc primo loco dicam, Viclevum olim et Valdenses etiam hodie in hac esse sententia, ut »est« hic sit positum pro significat, quorum tamen ipse fundamenta scripturae non vidi etc. Diese Kunde war richtig, vergl. Seeberg, Dg. II, 306[1].

4) Staehelin 236.

5) II, 1, 465; II, 1, 461: »So will Christus nicht anders denn also sagen: das Brot ist ein Bedeutnuß, daß ich meinen Leichnam für euch in den Tod

dächtnis seines Erlösungstodes, durch welchen er alle leiblichen Opfer abgetan hat, nach dem bedeutsamen Vorbild des Passahlammes, dem Zeichen der ägyptischen Erlösung, damit man seines Todes nicht vergesse und öffentlich mit einander dafür danke. Man soll also das Sakrament miteinander essen und trinken als ein bedeutsames Zeichen seines heiligen Leidens, genauer seines für uns in den Tod gegebenen Leichnams und für uns vergossenen Blutes. Denn so deutet es Christus, da er spricht: »das ist« (das ist, bedeutet) »mein Leichnam« und »das ist mein Blut«; wie etwa einer sagt: das ist mein Gemahl selig, indem er seines Gemahls Ring zeigt. Begeht man aber miteinander solche Danksagung, so bekennt man dadurch, auf Jesus Christus zu vertrauen, und wird gewissermaßen ein Leib mit den anderen Christen, verpflichtet sich christlich, als Glieder desselben Leibes mit einander zu leben.

Mit dieser Ansicht vom Abendmahl blieb Zwingli zum großen Teil in den Bahnen der mittelalterlichen, scholastischen Überlieferung; denn auch diese faßte das Abendmahl als Gedächtnis an den Tod Christi, ob auch in etwas naiverer Art, und als Bekenntnis und Gemeinschaftsfeier. Zwingli hat das auch wohl gewußt und nicht verhehlt, daß er zum Beispiel mit der Auffassung vom Abendmahl als gemeinsamem Bekenntnis und Pflichtzeichen sich enge an den Sakramentsbegriff des Duns Skotus[1] anschließe. Andererseits wußte er sich dabei in Übereinstimmung mit der altlateinischen, ursprünglichen Bedeutung des Wortes Sakrament.[2] Und ohne daran zu denken, daß dieser fremde Begriff das eigentliche Wesen des Abendmahls wohl kaum werde bezeichnen können, machte er ihn als echter Humanist vielmehr geradezu zum Maßstab der richtigen Sakramentsauffassung. Von ihm aus, wenigstens angeblich, lehnte er es ab, daß das Abendmahl irgendwie Gnadenmittel[3] sei.

Der tiefere Beweggrund freilich war da jedenfalls sein schroffer, ja übertriebener Gegensatz gegen das opus operatum, gegen alles Äußerliche und Ungeistige. Dieser vor allem veranlaßte ihn zu behaupten, daß die Zeichen nicht Gnadenmittel, sondern nur äußerliche Dinge seien, die nichts für Glauben oder Sündenvergebung wirkten.[4]

---

gegeben habe; und den Sinn zeigen die nächsten Worte hernach an, da er spricht: ‚Tut das zu meinem Gedächtniß'.« I, 563; III, 231; II, 1, 472.

1) Vergl. Hahn, 36, Nr. 4; 37 Anm. 12; Skotus IV, d. 1. q 3: congruum est omnibus viatoribus unius sectae aliquibus signis exterioribus communicare et convenire, per quae etiam ab aliis alterius sectae distinguantur. nam ex talibus signis noscit homo, quis est suae sectae et quis alterius. hoc autem expedit, quia qui sciunt se ejusdem sectae juvant se mutuo ad observationem ejus etc. Dazu vergl. Baur II, 301.

2) III, 229.

3) III, 229: nam pro re sacra et arcana apud veteres accipi, non constat: unde huic acceptioni locum non dedimus, neque ei, ubi antiqua novi testamenti translatio pro mysterio sacramentum habet.

4) III, 643; IV, 117: externae res nihil ad fidem ac remissionem adferunt.

Und um dieses Gegensatzes willen lehrte er, daß das Abendmahl nur ein Gedächtnis sei, kein Pfand der Erlösung[1] oder gar das wirkliche Opfer, und eigentlich nicht das Testament, welches Christus vielmehr erst am Kreuz aufgerichtet habe.[2] Ebendeshalb wollte er aber auch im Abendmahl nur ein gemeinsames Bekenntnis und Pflichtzeichen erkennen.

Daß dieser Gegensatz trotz starker Berechtigung übertrieben war, verrät sich darin, daß Zwingli doch nicht jede Bedeutung der äußeren Dinge im Abendmahlssakrament leugnen konnte und wollte, obwohl nur unter dieser Bedingung eigentlich die völlige geistliche Wirkungslosigkeit derselben zu behaupten war. Zwingli gesteht nämlich, daß die äußerlichen Dinge des Sakraments, bezw. dieses selber einmal etwas heiliges und ehrwürdiges sei, weil von Christus eingesetzt; ferner, daß das Sakrament die geschehene Tatsache bezeuge und verkünde, und daß Brot und Wein den Leib und was damit geschehen sei, veranschaulichten. Gelegentlich sagt er, daß das Brechen und Darbieten des Brotes erinnere, wie Christus für uns getötet worden sei.[3] Alsdann gesteht er, es seien Brot und Wein Symbole der Freundschaft, durch die Gott mit dem Menschengeschlecht in seinem Sohne versöhnt worden sei, ja in sakramentlicher Weise sein Leib. Wieder eine Wirkung liege in der Ähnlichkeit der Sinnbilder mit dem Bezeichneten, darin, daß das Brot das Leben erhalte, der Wein den Menschen erfreue, wie Christus die von aller Hoffnung verlassene Seele; ebenso darin, daß das Brot aus vielen Körnern, der Wein aus vielen Trauben entstehe, wie in der Kirche eine Unzahl Glieder vereinigt werde in einen Leib. Weiter leiste das Sakrament durch Hören, Sehen, Berühren, Geschmack dem Geiste und Glauben sinnliche Unterstützung.[4] Angesichts dieser mannigfaltigen Wirkungen, die Zwingli so dem Abendmahlssakrament zuerkennt und selber so zusammenstellt, muß es sogar als eine Art Selbstwiderspruch erscheinen, daß Zwingli dem äußeren Sakrament gar keine eigentliche geistliche Wirksamkeit zugestehen wollte. Denn nach diesen Aussagen tat er es eigentlich doch. Und für jeden Unbefangenen ist es danach zweifellos, daß Zwinglis wirkliche Schätzung des Sakraments im Grunde die war, die der evangelische Glaube verlangt und zuläßt.

---

1) Staehelin II, 262. 2) I, 564.

3) Bekanntlich ist das Brotbrechen in diesem Sinne gar nicht von allen Reformierten besonders betont worden, vergl. Kahnis, 434 f. Grundfalsch ist die Behauptung von A. Schweizer (Das Abendmahl, H. 1, S. 40, Tüb. u. Leipzig 1901): »bis auf Zwingli weiß kein Mensch etwas von dieser Deutung«. Mindestens das frühe Mittelalter hat sie schon. Zwingli gibt sie nie als seine Entdeckung und benutzt sie gar nicht oft.

4) opp. IV, 56; III, 260; II, 1, 461; I, 564. Betreffs des Wertes des Ausdrucks »Symbol« bei Zwingli vergleiche man die Erklärung opp. III, 264: unde et nos symbolicum appellavimus, quod simul et significat et consignat.

Für die Entwicklung der Abendmahlsfrage kommt an Zwinglis Auffassung am meisten in Betracht, daß darin der Opfergedanke noch etwas mehr als bei Luther zurückgedrängt und die Sakramentsbedeutung noch mehr vergeistigt ist. Aus dem papistischen tatsächlich wiederholten Todesopfer ist bei ihm ein bloßes geistiges Wiedergedächtnis, eine Gedenkfeier des Todesopfers Christi geworden, aus der angeblich wirklichen Darbringung des Leibes und Blutes eine geistige Erinnerung und ein Bekenntnis zu dem einst vollbrachten Opfer Christi, aus der mystischen Vereinigung in Christi Leib das Bekenntnis und die bloße Erinnerung an die Christenpflicht gegenüber den Genossen der Kirche; während Luther wohl jede Wiederdarbringung durch die Menschen, aber nicht die wirkliche Gegenwart und die mystische Vereinigung mit Christus so wenig wie das Opfer Christi überhaupt aufgab, also auf halbem Wege stehen blieb. Freilich hat auch Zwingli auf dem letzteren Punkte nicht gewagt, bis ans Ende zu gehen; sondern er hat bei dem Widerspruch Halt gemacht, daß Christi wirkliches Fleisch zwar im Abendmahl nichts nütze sei und nicht genossen werde[1] und nur durch die gläubige Erinnerung anwesend sei[2], aber nütze sei im einstigen Opfertod[3], also schließlich doch nicht nur in rein geistiger Weise.

Wertvoll oder wenigstens lehrreich ist sodann für die Entwicklung der Abendmahlsfrage, was Zwingli an Belegen für seine Ansicht vom Abendmahl aus der Schrift gesammelt hat. Bis zu einem gewissen Maße hat er selber eingesehen, daß der Wortlaut der neutestamentlichen Abendmahlsberichte nicht zu seiner Auffassung stimme; doch glaubte er, andererseits wieder genug Gründe der Schrift für sie anführen zu können. Als die festeste Grundlage der uneigentlichen Bedeutung der Abendmahlsworte galt ihm bekanntlich das schon von Ratramnus und auch Karlstadt angeführte Wort Joh. $6_{63}$: »Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts«. Es schien ihm eine eherne Mauer, an der jeder Angriff der Gegner abprallen müsse[4]; denn es zwinge jeden Verstand zur Einsicht, daß man den Ausspruch »dies ist mein Leib« vom leiblichen Fleisch oder tastbaren Leib weder verstehen könne noch solle. Man wird auch

1) Auch ein geistiges Essen des wirklichen Leibes verwirft Zwingli eigentlich, da er mit Recht sagt III, 249: unde corpoream carnem spiritualiter edere nihil est aliud, quam quod corpus sit, spiritum esse adserere.

2) III, 599; IV, 11: credo in s. coena verum Christi corpus adesse fidei contemplatione, . . . sed quod Christi corpus per essentiam et realiter h. e. corpus ipsum naturale adsit aut dentibus mandatur, negamus.

3) III, 344: caro Christi omnino plurimum, immo immensum prodest, sed ut diximus caesa, non ambesa.

4) opp. III, 248: hic ergo murus aheneus esto: caro non prodest quicquam. 260: volumus autem in his anxiis verborum excussionibus, ut nemo se offendi patiatur; non enim eis nitimur, sed hoc uno verbo: caro non prodest quicquam. 253.

Zwingli zugeben müssen, daß dieses Wort einen scharfen Widerspruch ausdrückt gegen die wörtlich verstandenen Einsetzungsworte. Freilich scheinen andere Sprüche in Joh. 6, die das Essen und Trinken von Christi Fleisch und Blut als wahres Lebensmittel fordern, einen solchen Widerspruch auszuschließen. Zwingli glaubte jedoch mit dieser Schwierigkeit nicht rechnen zu müssen, da er überzeugt war, daß diese Sprüche, wie überhaupt das ganze sechste Kapitel, sich gar nicht auf das Abendmahl, sondern auf ein geistliches Essen, den Glauben, sich bezögen,[1] in welch letzterem Punkt ihm auch alle bedeutenderen Theologen seiner Zeit, Luther voran, beistimmten.[2] Indessen bleibt diese Auskunft Zwinglis eine mißliche. Denn beweisen diese Stellen deshalb nichts gegen seinen Einwand aus Vers 63, weil sie nicht auf das Abendmahl gehen, so kann offenbar Vers 63 nichts über das Abendmahl beweisen, weil er dann sicher ebensowenig mit dem Abendmahl etwas zu tun hat. Überdies waren die Gegner Zwinglis der Meinung, daß das Joh. $6_{63}$ besprochene Fleisch keinesfalls das Fleisch Christi betreffen könne, weil dieses anerkanntermaßen im Opfertode sehr viel nütze sei. Und da Zwingli dies letztere nicht bestritt, so gab er insofern auch den Gegnern das Recht, seine eherne Mauer als papieren zu verspotten, mochte er immerhin nicht ohne Ursache behaupten, daß Joh. $6_{63}$ das Fleisch Christi dem Zusammenhange nach mitgemeint sein müsse.[3]

Ein anderer bevorzugter Beweis Zwinglis[4], den er offenbar, wie jenen ersteren, bei den mittelalterlichen Bestreitern der Transsubstantiation oder bei Karlstadt, der ihn auch verwendete, kennen gelernt hat, war der Einwurf der leiblichen Himmelfahrt, Erhöhung und Wiederkunft Christi. Dieser Beweis beruhte, wie übrigens auch der erste, auf der dogmatischen Vorstellung[5], daß der Inhalt des N. T. keinerlei Widersprüche in sich schließe. Man redete sich den Tatsachen zum Trotz ein, daß, wenn eine Schriftstelle Christi Leib in den Himmel versetze, eine andere ihn unmöglich anderswo vorstellen könne.

Stark pochte Zwingli dann auch auf die Ähnlichkeit des Abendmahls mit dem Passah und glaubte daraus ganz bestimmt den uneigentlichen Sinn der Abendmahlsworte ableiten zu können.[6] Aber die Ähnlichkeit der Abendmahlsworte mit der Stelle Exod. $12_{11}$ ist doch nur eine erträumte.[7] Zwar besticht sie auf den ersten Blick, zumal auch die neutestamentlichen Berichte selbst mehrfach das Abendmahl zum

1) III, 241 f.
2) Vergl. Rückert, Das Abendmahl, Leipzig 1856, S. 279 f.
3) II, 1, 446; III, 607.
4) Vergl. Baur II, 341 ff.; Staehelin II, 266, 292.
5) II, 2, 37 »Gottes Wort ist also ein unbetrogen vollkommen Ding, daß darin nichts ungleiches, nichts unbesonnenes noch widerwärtiges ist« u. s. w.
6) III, 556.
7) III, 341; Staehelin II, 248.

Passah in Beziehung bringen, was die Vermutung begünstigt, daß in jener alttestamentlichen Stelle über das Passah der Schlüssel zum richtigen Verständnis der Einsetzungsworte gegeben sei. Aber bei genauerem Zusehen muß der heutige Ausleger sich sofort überzeugen, daß der Satz II Mos. $12_{11}$ niemals den von Zwingli gewollten, übertragenen Sinn haben kann.[1] Immerhin bleibt nach dieser Seite hin Zwingli das Verdienst, die im christlichen Altertum schon besprochene wichtige Frage wieder in Fluß gebracht zu haben, ob das Abendmahl ein Passahmahl gewesen ist oder nicht.

Weiter hat Zwingli, wenn er gleich zugestand, daß die Einsetzungsworte im engeren Sinne seiner Meinung nicht entsprächen, doch in den neutestamentlichen Abendmahlsberichten deutliche Spuren davon zu sehen geglaubt, daß sie nicht wörtlich wollten verstanden werden. Er berief sich auf den Zusatz »der für euch gegeben wird«, welcher bestimmt hinweise nicht auf den gegenwärtigen, verklärten oder auferstandenen Leib, sondern auf das teure Bezahlen, das der Sohn Gottes für uns dargelegt habe, da er seinen Leib hingab in den Tod.[2] Und zuzugeben ist, daß, wenn dieser Zusatz so verstanden werden muß, wie Zwingli ihn versteht, dann das Unsinnige eines wörtlichen Verständnisses der Einsetzungsworte aufs schärfste dadurch hervorgekehrt wird. Allein jenes »muß« ist wenigstens meiner Meinung nach noch nicht so sicher erwiesen, wie die große Mehrheit heute noch annimmt, was später zu zeigen ist.

Entschieden unglücklich war es, wenn Zwingli meinte, seine Auffassung der Einsetzungsworte grammatisch dahin erläutern zu können, daß das Bindewort »ist« den Sinn von »bedeutet« habe, da der übertragene Sinn einer Aussage naturgemäß nur in dem eigentlichen Aussagewort liegen kann, nicht in einem Hilfszeitwort, das zum Sinn gar nichts beiträgt. Hat doch Zwingli selber auch den Gegnern einräumen müssen, daß im Hebräischen das Wörtlein »ist« ausfalle, und wir, wenn die Evangelisten Christi eigene Worte hergesetzt hätten, einfach lesen würden בשרי הוא, wie im Texte der Kelchformel bei Lukas das Bindewort nach hebräischer Art weggelassen sei.[3] Die Beispiele für uneigentliche Rede hinwieder[4], die er als weiteren Beleg nach dem Vorgang Früherer aus der Schrift gesammelt hat, beweisen

1) Schon die Syngrammatisten fanden mit Recht, die Stelle spreche eher für, als gegen die wirkliche Gegenwart, und verwiesen dafür treffend auf Ex. $12_{27}$. Rückert, A. 103, spricht von Exod. $12_{11}$ »als von einer zum Beweis für den uneigentlichen Sinn wohl anerkannt unanwendbaren Stelle«, da פסח nie so wie von Zwingli verstanden werden könne. Weiteres siehe später nach dem Sachverzeichnis.

2) opp. II, 1, 454; II, 2, 113. Auch den Beweis auf Grund des parallelen Zusatzes beim Kelch hat Z. versucht opp. III, 333.

3) III, 344. 4) II, 1, 456.

deshalb nichts, weil Zwingli die Notwendigkeit der uneigentlichen Auffassung aus dem engeren Zusammenhange der Einsetzungsworte nicht zu erweisen vermocht hat. Denn was half es da, daß er bewies, es werde öfters in der Schrift in übertragener Weise geredet? Allerdings hat Zwingli den geforderten Beweis aus dem Zusammenhange versucht. So stützte er sich auf den Zusatz des Paulus und Lukas »das tut zu meinem Gedächtnis«. Ihn dünkt, aus diesen Worten zusammen mit der Mahnung Pauli in I Kor. 11 $_{26}$ erhelle klar, daß das Mahl Christi eine bloße Erinnerung an den Tod Christi sei, nicht seine Wirklichkeit, und nicht etwa die Sündenvergebung, die Christi Tod allein eigne.[1] Was jedoch letzteres betrifft, so hat Luther gezeigt, daß niemand je so etwas behauptet hat. Und gegenüber der ersteren Behauptung ist zu sagen, daß die Gedächtnishandlung die Gegenwart des getöteten Leibes allerdings nicht fordert, aber auch keineswegs ausschließt. Man hat mit Recht erwidert, daß man sich bei dem wirklich gegenwärtigen getöteten Leibe gerade so gut an Christus würde erinnern können, der ihn einst bewohnte, und an die Hingabe seines Leibes, als man sich etwa bei einem Kleidungsstück an den erinnere, der es getragen, oder an die Umstände, unter denen er es getragen hat.[2]

Wieder hat dann Zwingli versucht, die Notwendigkeit der uneigentlichen Fassung der Einsetzungsworte daraus zu erweisen, daß Paulus und Lukas das Blut nicht einfach als den Inhalt des Kelches bezeichnen, sondern vom Kelch als dem neuen Testament in dem Blute Christi reden.[3] Die letzte Antwort, ob Zwingli mit Recht oder nicht diese Ausdrucksweise des Paulus und Lukas für seine Ansicht in Anspruch genommen hat, läßt sich hier noch nicht geben. Doch kann immerhin schon entgegnet werden, daß, ganz streng auf die Wortverbindung gesehen, die Sachlage für Zwingli nicht günstig ist. Denn da bei Paulus nach den Worten ἡ καινὴ διαθήκη der Artikel ἡ nicht wiederholt wird, so darf streng grammatisch geurteilt ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι nicht zu ἡ κ. διαθήκη gezogen werden. Daraus folgt aber, daß diejenige Auffassung des Satzes grammatisch nicht leicht ist, nach der vom Blute Christi bloß hinsichtlich des neuen Bundes geredet wird. Sondern, rein grammatisch betrachtet, ist es wahrscheinlich, daß der Satz besagt: der Kelch ist durch das Blut Christi der neue Bund; ein Ausspruch, der kaum anders als so zu verstehen ist, daß das Blut in erster Reihe mit dem Kelch in Beziehung gebracht wird und wohl als im Kelche vorhanden gedacht ist.[4] Die Deutung Luthers: »der Becher ist das neue Testament darum, daß Christi Blut darin ist«, ist mithin näherliegend als jede andere.

Ebenso mißlich steht es mit der gleichfalls von Zwingli beige-

1) opp. III, 258.
2) Rückert a. a. O. 200.
3) opp. III, 259, 557.
4) Rückert a. a. O. 207.

zogenen Stelle I Kor. $10_{16}$.[1] Es hat zwar einiges für sich, wenn Zwingli[2] dieselbe dahin auslegt, daß die Gemeinschaft des Blutes Christi die Gemeinschaft derer bedeute, welche durch das Blut Christi von ihren Sünden gereinigt sind, und die Gemeinschaft des Leibes Christi ebenso die Teilnahme an der christlichen Gemeinde, sofern diese der Leib des Herrn ist. Mindestens läßt sich nicht leugnen, daß κοινωνία an und für sich wohl den Sinn von Gemeindegenossenschaft haben könnte. Ferner hat Zwingli selber mit Recht darauf hingewiesen, daß, wenn nachher, Vers 18, von den Essern des Götzenopfers als »Gemeinschaftern« des Altars gesprochen wird, auch vorher die Gemeinschaft des Leibes Christi nicht einfach das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi bedeuten kann. Sonst würde dort von Verzehrern des Altars die Rede sein müssen, was nicht denkbar ist.[3] Endlich ist, wie schon anläßlich Karlstadts gesagt worden ist, anerkannt, daß Paulus beim Leib Christi sonst auch etwa einmal an die Gemeinde denkt. Aber dennoch ist sehr fraglich, ob Paulus an dieser Stelle das Abendmahl nur als Symbol und Erklärung der christlichen Gemeinschaft und der Teilnahme der Christen an Christi Leibe in Zwinglis Sinn hinstellt. Denn erstens scheint fraglich, ob man mit Zwingli das Wort »Gemeinschaft« am gleichen Orte einmal im Sinne von »Gemeindegenossenschaft« und dann wieder nur von »Teilnahme« an der Gemeinde, bezw. am Leibe Christi verstehen darf.[4] Zweitens wird von Paulus mit keiner Silbe angedeutet, daß Brot und Kelch der Danksagung bloße Symbole seien; sondern sie werden gerade so unvermittelt und für unsere Empfindung genau so befremdlich wie in den Einsetzungsworten als Leib und Blut so hier kurzweg als »Gemeinschaft« bezeichnet, statt etwa als Mittel oder Zeichen der Gemeinschaft. Darum gibt diese Stelle keine sichere Gewähr für die symbolische Bedeutung der andern, sondern es erheben sich dabei genau dieselben Schwierigkeiten, nur in etwas veränderter Gestalt. Drittens ist der Gedanke vom Leibe Christi als der Gemeinde bei Paulus kaum so rein geistig und bildlich gemeint, als Zwingli gedacht hat.

Weiter endlich ist schwach Zwinglis Bemerkung[5], daß Christus vom Inhalt des Kelches auch nach der Einsetzung nur als Gewächs des Weinstockes und Paulus vom Brot auch wieder nur als Brot spreche, weshalb sie nicht an eine wirkliche Gegenwart gedacht haben könnten. Denn es vermag dieser Einwurf höchstens gegenüber der katholischen Transsubstantiationslehre etwas, aber nicht gegenüber Vorstellungen wie denjenigen Luthers.

---

1) τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν.
2) opp. II, 1, 466; III, 503.
3) opp. III, 507.
4) Vergl. Rückert 225.
5) opp. III, 332; II, 1, 459, 462, dazu vergl. Rückert 210.

Im ganzen und großen wird man somit sagen müssen, daß Zwinglis Schriftbeweis gerade bei dem, was für ihn das wichtigste war und sein Hauptverdienst in der Abendmahlsfrage auszumachen scheint, beim Versuch, die Behauptung der wirklichen Gegenwart zu widerlegen, gescheitert ist.

Um so schlagender ist, was man den Beweis der Vernunft und des Glaubens bei Zwingli nennen könnte. Da es sich jedoch, wie von uns schon bei der Besprechung von Berengars Beweisführung erkannt worden ist, nicht darum handelt, festzustellen, was das Abendmahl nach unserer Vernunft und unserem Glauben sein muß, sondern was es ursprünglich war[1], so hat dieser Beweis Zwinglis für uns nicht viel Wert. Er kann nur etwa für ein allgemeines Urteil über die geschichtlichen Ergebnisse der Abendmahlsfrage in Betracht kommen. Wir erwähnen daher bloß in aller Kürze einige Hauptpunkte.

Treffend zeigt Zwingli, daß der nackte Wortsinn der Einsetzungsworte zu Unerträglichem führt. Er schreibt in seiner Antwort an Strauß[2]: Läßt man den Worten ihren einfachen Sinn und sieht, was darunter möge verstanden werden, so findet man den Sinn: Das Brot ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Wäre nun das Brot wirklich der Leib, der für uns hingegeben ist, so müßte das Brot für uns gekreuzigt sein, denn sein Leib ist für uns hingegeben. Oder es müßte wenigstens der Papst recht haben, ja wir müßten den Leichnam Christi nicht allein empfindbar, sondern auch sichtbar essen; denn er ist sicht- und empfindbar ans Kreuz gehenkt. Entgegnet man uns aber, daß sei Sophisterei, so sagen wir: Wie kann das Sophisterei sein? Ihr nötigt uns zum einfachen Verstand. Wir nehmen ihn, und er paßt nicht. Man erwidert: Der einfache Verstand ist vielmehr: Das ist mein Leib unsichtbar, der für euch gegeben wird sichtbar. Aber heißt »Leib« eigentlich und in nicht übertragener Bedeutung ein unsichtbarer Leib? Oder heißt »wird gegeben«: »wird sichtbar gegeben«? Und das nennt man mit viel Geschrei: glauben den einfachen Worten Gottes! — Alsdann weist Zwingli darauf hin, daß der getötete Leib und das vergossene Blut bei der Abendmahlsstiftung noch nicht vorhanden waren und jetzt nicht mehr vorhanden seien, wenn man nicht annehmen wolle, daß Christus auch jetzt noch nicht verklärt sei.[3] Scharfsinnig zeigte er ferner, daß von vermittelnden Ansichten nicht bloß wegen der Tatsachen und des Wortlauts, sondern auch noch aus allgemeinen

1) Daß das das Ziel ist, vergessen bei der Frage nach der wirklichen Gegenwart manchmal sogar noch die Heutigen. Anders würde z. B. H. J. Holtzmann, H-C³, I, 1, 174 kaum schreiben: »Die katholische, bezw. lutherische Auslegung ignoriert einfach den handgreiflichen Rahmen geschichtlicher Wirklichkeit, ja Möglichkeit, innerhalb dessen wir uns hier, wenn irgendwo, bewegen.«

2) II, 1, 480 f.

3) opp. III, 333 sq. II, 2, 110 u. ö.

Gründen keine Rede sein könne. Ein geistiges Fleisch, sagt er mit Recht, sei gerade so undenkbar wie ein hölzernes Eisen oder ein körperlicher Verstand.[1] Schließlich führt er in eindrucksvoller, wenn auch etwas spiritualistischer Art den Nachweis, daß die Annahme der wirklichen Gegenwart nicht christlicher Glaube und darum zwecklos und widersinnig sei. Er legt dar, daß die wirkliche Gegenwart keineswegs besser als die einfache Sinnbildlichkeit oder Bildlichkeit den Glauben fördern könne, wenn man unter Glauben der Wahrheit gemäß Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit in Christo verstehe.[2] Nur wenn man das bloße Fürwahrhalten schon als Glauben ansehe, könne der Glaube an die wirkliche Gegenwart für eine Glaubensprobe und darum auch Glaubensförderung gelten. Ebensowenig könne die wirkliche Gegenwart ein wahres Wunder heißen, da sie eben nicht geeignet sei, Gottvertrauen zu wirken, sondern nur blinde Unterwerfung fordere.[3] Auch habe Christus nie solche Wunder getan, die man weder sehen, noch empfinden, noch auf irgendwelche Weise habe wahrnehmen können.[4]

4. Oekolampad. Als der bedeutendste Bekämpfer der wirklichen Gegenwart stand neben Zwingli Oekolampad.[5] Oekolampad hatte noch in einer 1521 in Basel erschienenen Predigt über die Eucharistie die Ansicht ausgesprochen: »Hier ist Taubeneinfalt nötig. Der Allmacht des göttlichen Wortes müssen wir trauen und nicht der Schwachheit unserer Vernunft, welcher Gott Grenzen gesetzt hat, die wir nicht übersteigen können. Daher wir einfältig und ohne Zweifel glauben sollen, der wahre Leib und das wahre Blut Christi sei unter Brot und Wein gegenwärtig und enthalten.« Indessen verrät gerade dieser Ausspruch eigentlich schon Zweifel.[6] Und so sehen wir gleich

---

1) II, 1, 484; III, 270.

2) III, 349 sq. 469: unde manifestum fit, pestilentem esse doctrinam, quae fidei nomen vitians, pro fiducia in Christum habenda, trahit ad opinionem, quae putat hic corpus, quatenus corpus sit, edi, non illam, quae per fidem nihil aliud intelligit nisi fiduciam in dei filium.

3) opp. III, 250, 493. Vergl. Staehelin II, 249 f., 267.

4) II, 1, 454; III, 493.

5) Zum Folgenden vergl. J. J. Herzog, Das Leben Johannes Oekolampads, Basel 1843, 2 Bde; Ebrard, Das Dogma v. h. A. und s. Geschichte, II, 161 ff. 185 ff. 206 f. 218 f.; Dieckhoff I, 514 ff.; Johann. Oecolamp. de genuina verbor. Domini, hoc est corpus meum, juxta vetustiss. authores expositione liber, 1525, deutsch von L. Hätzer unter dem Titel: »Vom Sacrament der Danksagung« u. s. w. 1526. Apologetica Joh. Oec. De dignit. eucharist. serm. duo. Ad Theob. Billicanum etc. Ad ecclesiastas Suevos Antisyngramma. 1526.

6) Vergl. das Selbstbekenntnis Ad Billican. C ij: et ego, antequam respiceret me dominus, supra modum religiosus eram ac plane superstitiosus, adeo ut et spiritui in me loquenti contradicerem modo ab hominibus non dissentirem. quotiesenim series verborum apud evangelistas legebam, aliam in cortice medullam subesse in animum incidebat.

bei Beginn des Abendmahlsstreites Oekolampad seine Bedenken beiseite werfen und sich für eine Auslegung entscheiden, wonach in den Einsetzungsworten »eine Figur der Sprache«[1] verborgen sei.

Im wesentlichen vertritt Oekolampad die Ansichten Zwinglis. Wie dieser will er, daß das Äußerliche, Zeichen und Wort, eigentlich gar keinen geistlichen Wert hätten, sondern nur das von Wert sei, was im Innern der Seele vorgehe; aber so wenig als Zwingli denkt er deswegen daran, jede Bedeutung des Äußern im Sakrament zu leugnen oder gar das Sakrament selber zu verwerfen. Er betont zwar, daß Augustin lehre, so wir in Gott vertrauen, äßen wir das Fleisch Christi, Gott geb' wir gingen zum Sakrament oder unterließen's, und ebenso, daß in Joh. 6 eine Auslegung zu lesen sei, in welcher von dem sakramentlichen Nießen nicht die Rede sei.[2] Andererseits würdigt er aber das Abendmahl doch dahin, daß die Worte und heiligen Zeichen anzeigten, der Leib Christi sei für uns hingegeben und sei unser Brot und Unterhalt, und das Blut sei für unsere Sünde zur Weihung des neuen Testaments vergossen und sei jener Kelch, von dem gesagt ist, er mache trunken.[3] Eine kleine Abweichung von Zwingli ist, daß Oekolampad, ähnlich wie später Kalvin, etwas mehr das Moment der Ernährung, bezw. etwas mehr die Bildlichkeit des Brotes in diesem Sinne betont als Zwingli und, unklarer als dieser, auch eine gewisse Aneignung des Fleisches Christi durch den Glauben im Wort zugesteht.[4] Er schreibt: »Das Brot wird gebrochen, damit es den Leib ernähre. Christi Leib wird getötet, daß er die Seele nähre. Das Brot war aus der Erde und Christi Leib aus Erde. Durch Brot wird das leibliche Leben erhalten. In den Verheißungen durch Jesus Christus wird der Seele ewiges Leben gewährt. Was war da bei solcherlei Ähnlichkeit auffallendes, daß das Brot Leib genannt wurde? Es hieß nur sagen: Seht, der Leib, welcher für euch hingegeben wird, derselbe wird euerer Seele eine Speise und ein Brot sein. Und wie ihr das natürliche Brot nehmet und esset, also sollt ihr auch meinen Leib in geistlicher Weise essen und seines Todes ein frisches Gedächtnis und Danksagung halten.«[5] Dagegen folgt er dann wieder gänzlich Zwingli, indem er, im Gegensatz zu jeder Betrachtung des Sakraments als

---

1) Hätzer, Vom Sacrament der Danksgg. V. Ich zitiere gewöhnlich diese Übersetzung, weil das mir zugängliche lateinische Original weder Seiten- noch Kapitelzahlen hat und der lateinische Text doch verdeutscht werden müßte im übrigen Zusammenhang.

2) Hätzer XII.

3) a. a. O. IX.

4) Vergl. Ebrard II, 190; Dieckhoff 558 f. Anders, aber wohl ungenauer urteilt A. Schweizer, Glaubenslehre der Ev.-Reform. Kirche, I, Zürich 1844, S. 644. — Im übrigen ist die Auffassung der Symbolik der Abendmahlshandlung und Elemente bei Oekolampad so ziemlich dieselbe wie bei Zwingli. Auch O. hat das Brechen nicht besonders stark hervorgehoben.

5) Hätzer VI.

Gnadenmittel, erklärt: »Die Gläubigen sollen mehr um des Nächsten, denn um ihrer selbst willen äußerliche Zeichen brauchen. Derhalben im Griechischen diese Verrichtung synaxis, zu Deutsch, ein Gemeinschaft geheißen wird; damit wir, so wir uns selbst schuldig wissen, daß wir Brüder und Schwestern in Christo seien, auch denselben Glauben mit Dienstbarkeit und öffentlicher Kundschaft bezeugen. Welches nach meiner Meinung die Hauptursache sind dieses Brauchs des Sakraments.«[1]

Auch in seiner Beweisführung schließt sich Oekolampad Zwingli ziemlich eng an und zeigt so ziemlich die gleichen Mängel und Vorzüge wie dieser. Er fragt, ungefähr wie Zwingli: »Ists ein Wunder, daß Christus hier durchs Brot erkannt will werden, welches doch ein Zeichen ist, das sich überaus wohl fügt; dieweil er sich an anderen Orten jetzt ein Licht, jetzt einen Rebstock und einen Brunnen lebendigen Wassers nennt?«[2] Ebenso lobt er Zwinglis tropische Erklärung der Einsetzungsworte, wenngleich er erkennt, daß man das Uneigentliche nicht im Zeitwort suchen dürfe, da dasselbe im Hebräischen nicht nötig gewesen sei. Er für sich möchte das Uneigentliche der Rede lieber im Prädikat des Satzes, in dem metonymischen Gebrauch des Wortes σῶμα suchen und übersetzt dieses Wort daher mit »Leibes Zeichen«.[3] In Wahrheit genügt Oekolampads grammatische Erklärung so wenig als die Zwinglis. Schon Luther hat diese von Oekolampad vorgeschlagene »Metonymie« mit Recht eine undenkbare und verkehrte genannt. Im Begriff dieser Redeweise liegt nämlich, daß sie nicht wohl Prädikat eines Aussagesatzes über eine Sache sein kann, weil dabei immer die eigentliche Benennung einer Sache ohne Umschweife durch ein anderes Wort ersetzt und ein besonderer Satz gar nicht gebraucht wird. Ferner erscheint in den Einsetzungsworten die Sache nicht unter einer andern Benennung, nicht das Zeichen für den bezeichneten Gegenstand; sondern es erscheint einfach die Sache selber und statt des Zeichens der bezeichnete Gegenstand[4], also das Gegenteil dessen, was eine Metonymie ausmacht.

Sonst bringt Oekolampad über Zwingli hinaus vorzüglich noch einige mehr allgemein vernünftige Erwägungen gegen die Annahme der wirklichen Gegenwart, die aber eben als solche für uns nicht groß in Betracht kommen. Er findet, ohne die Annahme symbolischer Bedeutung hätte man für die doppelte Handlung im Abendmahl gar keine

---

1) Hätzer XIII. 2) VI.

3) Ich führe diese wichtige Stelle aus der Expositio Oekolampads lateinisch an: neque in hoc contenderim, si quis per »corpus« magis »figuram corporis« intellegi, quam verbum velit »est« per »significat« interpretari, nam id ipsum et mihi arridet; utrumque tamen probo, eo quod eundem sensum reddit, sive est significat interpretaris, sive corpus figuram et sacramentum corporis. nos sensum non verba quaerimus.

4) Vergl. Rückert, Abendmahl 105.

Erklärung.[1] Im Leibe sei ja auch das Blut enthalten. Anderswo scheint ihm, wenn man denn doch einmal das Abendmahl nur eine Erneuerung und ein Gedächtnis des Opfers Christi sein lassen wolle, so habe es keinen Sinn mehr, die leibliche Gegenwart zu verteidigen.[2] Betreffs I Kor. $10_{16}$ gibt er zu bedenken: »Mag man nicht bei einem gemeinsamen Zeichen Gemeinschaft eines abwesenden Dinges haben? Muß darum das Leibliche und Wesentliche im Zeichen stecken?«[3] Bei seinen Einwendungen vom religiösen Gesichtspunkt aus stützt er sich auf die »goldene Regel« Augustins: »Wer die göttlichen Schriften oder irgend einen Teil derselben vermeint verstanden zu haben, ohne daß er durch sein Verständnis die doppelte Liebe zu Gott und dem Nächsten stärkt, hat sie noch nicht verstanden.«[4]

Sehr viel, mehr als irgend einer der sonstigen Verfechter der symbolischen Auffassung des Abendmahls in der Reformationszeit, hat sich Oekolampad bemüht zu zeigen, daß diese Auffassung von den rechtgläubigen Vätern geteilt worden sei. In verschiedenen Schriften hat er mit bewundernswertem Fleiß eine Menge Beweismaterial angehäuft, weit mehr als der mittelalterlichen Theologie zu Gebote stand. Aber daß er sein Ziel erreicht hätte, läßt sich nicht behaupten, wie schon sein Biograph ganz zutreffend geurteilt hat.[5] Höchstens einige Aussagen Augustins hat er mit wirklich gutem Grund für seine Meinung in Anspruch genommen.[6] Eine Stelle aus Tertullian hat ihm zwar den äußeren Anlaß zu seiner besonderen Auslegung gegeben, wie Luther beobachtet hat und schreibt: »es ist gut zu merken, daß Oekolampad solchen Tropus nicht von ihm selbst erfunden, noch aus der Schrift genommen hat; weil weder Schrift noch keine Sprache also redet; sondern an Tertulliani Spruch hat er angelaufen und hat sich drangestoßen, daß er ist irre worden.«[7] Im übrigen hat Oekolampad seine umfassende Kenntnis der Väter hauptsächlich zu einer Untersuchung des Sakramentsbegriffs verwendet.[8] Er glaubte erweisen zu können, daß durch den Namen Sakrament in alter Zeit das Abendmahl zwar als ein Mysterium, als etwas geheimnisvolles, aber nicht als etwas wunderbares und unbegreifliches bezeichnet worden sei. Auch solche Dinge, die gelehrt und gelernt werden konnten, habe man nämlich als Mysterien bezeichnet, weil sie denen draußen, die nicht Genossen des

1) Herzog 328.
2) Antisyngramma K iij.
3) Antisyngr. P 5.
4) Antisyngr. H 5; vergl. auch den Ausspruch N 5: praesens illi est quem charitate sectatur; ubi ubi est, charitate eum, sive mavultis fide etiam fugientem tenet. at dum mihi corpus et sanguinem in panem, in os et in viscera sordida ingeritis, nihil vobiscum habeo commune.
5) Herzog I, 324 f.
6) Vergl. Loofs, PRE³ I, 65: »Oekolampads Deutung: hoc est figura corporis mei trifft mit Worten Tertullians Augustins Sinn«.
7) E. A. 30, 254.
8) Herzog 323 ff.

Glaubens waren, verborgen blieben. Letzteres ist eine nicht unbegründete Beobachtung, die aber nicht, wie es durch Oekolampad geschieht, dahin erweitert werden darf, daß keiner der Väter ein Wunder im Abendmahl angenommen habe. Muß doch Oekolampad selbst beifügen: wenigstens kein so großes Wunder wie das, wofür das Abendmahl jetzt gelte.[1] Bei der Bekämpfung des Meßopfers scheinen ihn seine Väterstudien nicht über Luthers Erkenntnisse hinausgeführt zu haben.

5. Schwenkfeld. Der einzige, der sich in der Reformationszeit außer den schon Genannten noch in beachtenswerter Weise[2] an der Lösung der Abendmahlsfrage beteiligt oder wenigstens versucht hat, ist der Schlesier Kaspar Schwenkfeld.[3] In vielen Stücken stimmt er mit Zwingli und Oekolampad überein. Zwingli selbst war der Ansicht, daß die Auslegung Schwenkfelds nicht gegen die seinige sei, sondern vielmehr darin inbegriffen, und daß sie sich wohl füge zu der Eigentümlichkeit des Hebräischen.[4] Die religiöse Grundanschauung Schwenkfelds war eben zwar entschieden mystischer Art, näherte sich aber den Gedanken Zwinglis und Oekolampads wie diejenige Karlstadts wenigstens äußerlich vielfach.

Auch Schwenkfeld verwarf wie die Schweizer die wirkliche Gegenwart, vorzüglich weil ihm schien, die ganze Art des Glaubens sei geistig, darum von den Elementen dieser Welt unterschieden. Der Glaube könne sich nicht auf ein äußerlich, leiblich Ding richten oder an einem solchen haften und noch viel weniger die Seligkeit darin suchen. Deshalb sei auch das geistliche Essen, worin der gläubige Mensch mit dem Leib und Blut Christi im lebendigen Wort gespeist und getränkt werde, vom Brotbrechen und Wiedergedächtnis zu unterscheiden.[5] Ferner führte Schwenkfeld ungefähr wie die Schweizer gegen die wirkliche Gegenwart an, daß sie wider den Inhalt der ganzen Schrift sei, wider die Art und Natur von Gottes Wort, das Hohepriestertum und Reich Christi nnd den Brauch der ersten christlichen Kirchen. Das Erste, sagt er, sei allerdings zu wissen, daß man

---

1) Dieckhoff 517.

2) Die Bemerkung von Loofs, PRE[3] I, 65, daß auch Schwenkfelds Erklärungsversuch nicht neu sei, ist auf die Abendmahlslehre, aber auch nur auf diese angewandt, richtig. Die Gründe, die Schw. vorbringt, sind doch zum Teil neu.

3) Vergl. Kadelbach, Ausführliche Geschichte K. v. Schwenkfeld, 1860, S. 104 ff. — Die Abendmahlsschriften Schwenkfelds werden von ihm selbst in seiner Hypothesis E aufgezählt. Ganz alle sind mir nicht zugänglich gewesen.

4) opp. II, 3, 23.

5) Ein Anwisunge, daß die Opinion der leiblichen Gegenwärtigkeit unseres Herrens Jesu Christi im Brote oder unter der Gestalt des Brotes gericht ist, 1528, C III, vergl. Bekanntnuss vom h. Sakrament u. s. w., 1530, Aij.

beim Ergründen der Wahrheit nichts von den Worten des Herrn im Nachtmahl nehmen, noch dazu legen solle. Aber es sei auch wohl zu bedenken, daß sie nicht allein nach dem Ansehen des Buchstabens, wie andere menschliche Worte gerichtet werden, sondern vielmehr geistlich und als Gottes Wort nach dem Glauben und der ganzen Schrift.[1]

In seiner Auffassung des Abendmahls betont Schwenkfeld noch mehr als selbst Oekolampad den Gedanken der Speisung. Es hängt das damit zusammen, daß er, entgegen den Schweizern und Luther, in Joh. 6 eine unmittelbare Hindeutung des Herrn auf das Abendmahl erblickte. Er schreibt: »die Worte des Geheimnisses vom Leib, Fleisch und Blut Christi sind an beiden Orten gleich, sodaß Johannes es für unnötig angesehen, dieselben bei der Beschreibung des Nachtmahls im dreizehnten Kapitel wiederzubringen. In gleicher Weise wie der Herr Joh. 6 ein sichtbarlich Werk des Brotbrechens, der Speisung und Sättigung läßt vorangehen und lehrt darauf von diesem Geheimnis, daß sein Fleisch eine wahrhaftige Speise sei, also sagt er im Nachtmahl, daß sein Leib eben das sei nach seiner Art und Natur, was das gebrochene und gegessene Brot. Gedachte Speise wird in Johanne verheißen, wie sie im Nachtmahl allen Gläubigen ausgeteilt wird aus dem lebendigen Wort im heiligen Geist«.[2] Genauer erklärt Schwenkfeld das Abendmahl folgendermaßen:[3] »Der Herr Christus hat im Evangelium überall eine Weise gehabt, daß er auch mit Werken, durch Gleichnisse oder Eigenschaft der sichtbarlichen Kreaturen dieses irdischen Wesens die unsichtbaren Geheimnisse seines Reiches und des ewigen Lebens anzeigte, auf daß man es desto leichter im Glauben möge erfassen. Also hat er auch im Nachtmahl durch ein Gleichnis des gebrochenen, gegessenen Brotes und ausgegossenen Trankes das große Geheimnis seines heiligen Leibes und Blutes angezeigt und davon die Jünger dermaßen lehren wollen, nämlich, daß sein Leib, für uns am Kreuz gebrochen, wahrhaftig unserer Seelen Speise sei, und daß sein Blut, zur Vergebung der Sünden vergossen, wahrhaftig ein Trank sei, damit alle Christgläubigen gespeist, getränkt, genährt und erhalten werden zum ewigen Leben«.

Weicht Schwenkfeld nun insoweit immerhin nur durch eine stärkere und gleichmäßigere Hervorhebung des Gleichnis- und Nahrungscharakters des Abendmahls von den Schweizern ab, so unterscheidet er sich von ihnen doch auch noch dadurch, daß er ausdrücklich den geistlichen Wert des Abendmahls anerkennt und nicht bloß nur ein bedeutsames Zeichen darin erblickt hat. Er lehnt es ab, daß Christus

---

1) Caspar Schwenkfelds ander Apologia, 1590, b. Vom wahren und falschen Verstand und Glauben u. s. w.

2) Bekenntnuss vom h. S. Bij. 3) a. a. O. B.

im Abendmahl nur von etwas rede, das da bedeutet oder eine Figur sei, vielmehr sei es die ewige Wahrheit selber, welche durchs äußerliche Werk des Brotbrechens, Essens, Trinkens u. s. w. bedeutet werde.[1]

Das schwächste an Schwenkfelds Abendmahlsbetrachtung ist, wie bei der der Schweizer, die grammatische Erklärung der Einsetzungsworte. Das hat Luther, wie es scheint, bald erkannt und darum nach kurzem Besinnen die ihn sonst ansprechende Meinung Schwenkfelds abgelehnt.[2] Schwenkfeld hat nämlich, um den von ihm gewünschten Sinn der Abendmahlsberichte zu erhalten, besonders die Texte des Lukas und Paulus grammatisch arg mißdeutet. Er behauptet z. B., der Evangelist Lukas schreibe wörtlich[3]: »Das, ein Kelch oder Trank, (ist) das neue Testament in meinem Blut, welches für euch vergossen wird«, und setzt hinzu: »daß man aber im Deutschen die Worte hiebei und bei Paulus Luthers Dollmetschung nach pflegt zu lesen: dieser Kelch ist ein neu Testament, gleich als ob der Herr vom sichtbarlichen Kelch hätte geredet und darauf gewiesen, daß derselbe ein Neu Testament sei, ist ein merklicher Irrtum«. Man begreift es, wenn Luther über solche Auslegekunst höhnte: »Die Evangelisten und Paulus sind trunken und wahnsinnig gewesen, daß sie auf Ohren und Häupt gegangen sind und also das Oberst zu unterst, das Vorderste zu hinterst gesetzt haben im Abendmahl: drumb mußte dieser Geist kommen und den Text zurechtbringen und die Evangelisten meistern«.

Allerdings hat Schwenkfeld, wenngleich er gelegentlich zugestehen mußte, daß er kein Grammatikus sei, auch Luther einige grammatische Ungenauigkeiten nachgewiesen. Erstens, daß er das »mein« von Paulus betont sein lasse, als ob dastünde: τοῦτο ἐστὶ ἐμοῦ τὸ σῶμα, während doch im Texte nur stehe: τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα.[4] Zweitens, daß er, Luther selber, bei der Brotformel die Worte umkehre, als sei es eines, wenn man spreche: »Das Brot ist mein Leib« und »mein Leib ist das Brot«.[5] Das erste hat Luther entschieden mit Unrecht getan,[6] und im zweiten Falle ist Schwenkfeld jedenfalls insofern wenigstens im Rechte gewesen, als die griechische Wortstellung in der Brotformel des Mt. und Mk., nur für sich und rein grammatisch betrachtet, eigentlich die Deutung Schwenkfelds mehr begünstigt als die Luthers, bezw.

---

1) Ander Apologia f iiij.

2) Köstlin, M. L., II², 86, 82: »Am ersten Dezember (1526) legte er seine neue Auffassung der Abendmahlsworte Luthern persönlich vor, der sie, seiner Angabe zufolge, »plausibel« fand, wenn man sie nur beweisen könnte, sie aber jedenfalls erst weiter überlegt haben wollte und ihm zum Abschied ins Ohr sagte: ‚Halt eine Weile still'.«

3) A. Apologia g.

4) A. Apologia G ij.

5) a. a. O. f iij.

6) Auf der Enklitika kann nie ein Nachdruck liegen, vergl. Rückert 69, 196.

als die gewöhnliche.[1] Der einheitlich gedachten und aufgefaßten Gesamtüberlieferung des Neuen Testamentes gegenüber freilich bedeuteten diese Einzelheiten nichts. Beiläufig sei erwähnt, daß Schwenkfeld den Ausspruch vom Neutrinken des Gewächses des Weinstocks auf jenen Trank deutete, auf welchen der Herr mit dem Abendmahl als einem Gleichnis hinweise.[2] Er wollte also jenes Neutrinken mit den Jüngern von einer verheißenen geistigen Gegenwart Christi beim Abendmahl verstanden wissen.

Das Bemerkenswerteste an Schwenkfelds Abendmahlsauffassung bleibt, daß er, entgegen der damals herrschenden Ansicht, Joh. 6 unmittelbar auf das Abendmahl bezogen und letzteres wohl unter dem Eindruck dieses Kapitels einheitlicher gedeutet hat als irgend einer seiner Zeitgenossen, nämlich fast rein sinnbildlich, ohne die Erinnerung oder das Gedächtnis an den Tod Christi oder das Bekenntnis dazu irgendwie stärker zu betonen, eigentlich nur als allegorisirendes Gleichnis in Handlung, Stoffen und Worten. Sein Beweisversuch hinwieder zeigt sehr deutlich die anscheinend unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche einer Lösung der Abendmahlsfrage in seinem Sinne entgegenstehen.

## III. Luthers Auseinandersetzung mit der symbolischen Ansicht vom Abendmahl.

In den drei mächtigen Streitschriften »Wider die himmlischen Propheten von Bildern und Sakrament«, 1525, »Daß diese Worte Christi ‚das ist mein Leib‘ u. s. w. noch feststehen, wider die Schwärmgeister«, 1527, »Bekenntnis vom Abendmahl Christi«, 1528, hat Luther mit großem Scharfsinn und viel Geist seine Auffassung vom Abendmahl gegenüber den Angriffen der Vertreter der symbolischen Ansicht verteidigt.[3] Man staunt beim Lesen dieser Schriften nicht bloß über die wunderbar volkstümliche Art, mit der er den spröden Stoff zu behandeln und zu beleben weiß, sondern noch mehr fast über die Unabhängigkeit, Kühnheit und Treue seiner Auslegekunst. Gerade da, wo die Gegner am schwächsten erscheinen, zeigt Luther sich am stärksten, in der Begründung seiner Auffassung unmittelbar aus den eigentlichen Abendmahlstexten. Bei den Beweisen aus der Schrift im allgemeinen, aus dem Verstand und dem evan-

---

1) Vergl. Rückert 66 f.: »das griechische Prädikat geht seinem Subjekt voran, so lange kein Grund zum Gegenteil ist. Insofern hätte Schwenkfeld mit seiner Auffassung Recht«.

2) A. Apologia b iij.

3) Vergl. zum folgenden Köstlin, Luthers Theologie², Bd. I S. 414, 438 ff. Seeberg, Dg. II, 306 ff.

gelischen Glauben dagegen spürt man wohl denselben überlegenen Geist, hat aber vielfach doch den Eindruck der Unsicherheit und Unklarheit. Wir beschäftigen uns hier zunächst mit den für unsern Zweck wichtigsten Ausführungen über die eigentlichen Abendmahlstexte.

---

1. Luther hat vor allem den einfachen klaren Wortsinn der Abendmahlseinsetzung für sich geltend gemacht, der deutlich die wirkliche Gegenwart des Leibes verlange und keinerlei uneigentliche, bildliche Deutung zulasse. »Wir wissen aber«, sagt er[1], »daß diese Wort: das ist mein Leib u. s. w. klar und helle sind. Denn es höre sie gleich ein Christ oder Heide, Jüde oder Türke, so muß er bekennen, daß da werde geredt von dem Leibe Christi, der im Brot sei. Wie könnten sonst die Heiden und Jüden unser spotten und sagen, daß die Christen fressen ihren Gott, wo sie nicht diesen Text hell und klärlich verstünden? Daß aber dasjenige, so gesagt wird, der Gläubige fasset und der Ungläubige veracht, das ist nicht der Dunkelheit oder Klarheit in Worten Schuld, sondern der Herzen, so es hören.«

Dieser Meinung war Luther aber nicht, wie man sich häufig einredet, etwa hauptsächlich oder gar allein auf Grund des Wörtleins »ist«.[2] Allerdings hat er Zwingli gegenüber auf das »ist« gepocht, weil jener glaubte, er dürfe das »ist« nur so ohne weiteres in ein »bedeutet« verwandeln. Er hat jedoch Zwingli auch gezeigt, daß selbst bei uneigentlicher Redeweise vom »Wesen« und nicht vom »Bedeuten«, von »ist« und nicht von »bedeutet« gesprochen werde.[3] Wie hätte er sich also einreden können, das »ist« beweise die eigentliche Rede in den Abendmahlsworten? Vielmehr, wenn er an der eigentlichen Fassung festhielt, so tat er es, weil er sonst keine Möglichkeit einer andern Meinung erkennen konnte und keine von den Gegnern erwiesen sah. So erschien ihm zunächst jede zu Gunsten uneigentlicher Rede vorgeschlagene grammatische Erklärung der Einsetzungsworte unanwendbar. Oekolampads Tropus mißfiel ihm[4], wie wir sahen mit Recht, als ein verkehrter Tropus. Bei Zwingli hinwieder bemerkte er richtig, daß der Tropus nicht im Bindewort liegen könne. Schwenkfelds uneigentlicher Fassung hielt er entgegen, daß wohl Markus und Matthäus, aber niemals Lukas und Paulus sie erlaubten, mit ihren Zusätzen zu τοῦτο.[5]

Freilich hat er für die eigentliche Fassung der Einsetzungsworte auch keine ganz einleuchtende grammatisch-logische Erklärung finden können. Gegen diejenige Karlstadts sah er deutlich die Kelchworte streiten. Wenn die Scholastiker behaupteten, Subjekt und Prädikat

1) E. A. 30, 268.
2) So stellt es Rückert z. B. dar, S. 102 f.
3) E. A. 30, 164 ff.
4) 30, 248 ff.
5) 30, 320 ff.

seien entsprechend der Transsubstantiation einfach gleichgesetzt, so erwiderte er schlagend schon in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft, solche sogenannte »praedicatio identica« würde erst zulässig sein, wenn nicht bloß eine Transsubstantiation, sondern auch noch eine Transaccidentiation angenommen würde.[1] Er selber behauptete, im Grunde sei gar keine praedicatio identica da, die Sophisten träumten nur davon.[2] Das mit τοῦτο bestimmte Subjekt umfasse vielmehr Brot und Leib, bezw. Wein und Blut zugleich, als »ein sakramentliches Wesen und Ding«, als »Fleischesbrot« und »Blutswein«. Und Christus spreche von diesem Ganzen als seinem Leib nach einer in der Schrift häufigen Redeweise, der Figur der Synekdoche, wobei man das Ganze nenne, während man doch nur einen Teil meine, gleichwie eine Mutter auf die Wiege, darin ihr Kind liege, deute und sage, das ist mein Kind. Diese offenbar aus der scholastischen Auffassung vom doppelten Sakramentszeichen entsprungene synekdochische Erklärung Luthers scheint jedoch besonders deshalb mißlich, weil nach ihr der Leib eigentlich schon im Brot stecken müßte, bevor das entscheidende Wort gesprochen wäre. Denn sie setzt voraus, daß mit dem τοῦτο schon auf Brot und Leib hingewiesen werden könne, während doch unter allen Umständen erst das Wort σῶμα den Leib ins Brot schaffen würde.[3] Wollte man nämlich behaupten, es sei ja genügend, daß bei dem τοῦτο nur an Brot und Leib gedacht werde, und nicht nötig, daß letzterer auch schon vorhanden sei, so würde man damit selber zugeben, daß der Ausdruck bezw. die Redeweise, uneigentlich gebraucht sei.

2. Mit bewundernswertem Geschick hat Luther den schwerwiegenden Einwurf der Gegner bekämpft, daß die Zusätze »für euch gegeben« und »für euch vergossen« die Annahme der wirklichen Gegenwart verböten. Erstlich spottet er zwar nur darüber, daß »der Geist» behaupte, dies müsse soviel heißen, als wie der Leib am Kreuze hing, wo er sichtbar vor den Augen der Juden hing mitten unter Spießen und Rossen, so daß also, wenn der Leib wirklich im Abendmahl wäre, alle Juden, Rosse, Spieße, Kreuze, Nägel und alles miteinander auch im Abendmahl sein müßten.[4] Dann aber läßt er sich an dergleichen witzigen Verspottungen des Einwurfs der Gegner nicht genügen, sondern unternimmt es auch, den Sinn jener Zusätze als völlig andern zu erweisen.[5] Er bestreitet, daß die Zusätze auf den Tod Jesu gingen. Daß das »für euch gegeben« und besonders das »für euch

---

1) E. A. 29, 266 f.; 30, 291 ff. Vergl. Köstlin, L. Th.[2] I, 289 f., 464.

2) E. A. 30, 300.

3) Vergl. E. A. 28, 67: »Christus nimmt Brot und Wein, und mit dem Wort, welches er redet, macht er daraus seinen Leib und Blut«.

4) E. A. 30, 171.

5) Wie Köstlin richtig bemerkt, hat Luther noch in der Schrift vom

gebrochen« soviel heiße als »gekreuzigt«, sei eitel ungewisses Geschwätz[1]. Erstens müsse »gebrochen«, »gegeben« den gleichen Sinn haben wie vorher, wo es heiße, Jesus habe das Brot gebrochen und gegeben, und niemand einen bildlichen Sinn annehme. Zweitens habe Christus ja nicht, wie das Brot gebrochen, so selber seinen Leib gekreuzigt. Drittens, — und das ist jedenfalls das Schwerwiegendste —, heiße in der Schrift Brot brechen Brot austeilen. Und es sei frevel geredet, wenn jemand ohne Grund der Schrift »brechen« so viel wolle heißen lassen als kreuzigen, töten.[2]

Diese überraschende Erklärung Luthers ist heute, so viel ich weiß, allgemein aufgegeben.[3] Sie ist zwar einerseits sehr einleuchtend, andererseits aber von bisher nicht gehobenen Schwierigkeiten bedrückt. Namentlich ist es Luther nicht gelungen, eine grammatisch genügende Auslegung des »für euch« (ὑπὲρ ὑμῶν) zu erbringen; denn wenn wirklich nur vom Brot die Rede wäre, das für die Jünger »gebrochen« und »gegeben« ist, oder doch, wie Luther eigentlich meint, nur vom Leibe, sofern er im Abendmahlsbrot gebrochen und ausgeteilt wird, so stünde das ὑπὲρ ganz überflüssigerweise an Stelle des bloßen Dativs ὑμῶν. Luther glaubte freilich ὑπὲρ ὑμῶν, entsprechend dem Gebrauch desselben in I Kor. $15_{29}$ (βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν), mit »vor euch«, d. i. »vor euren Augen«, übersetzen zu dürfen.[4] Aber auf eine ihrem Sinne nach so unsichere Stelle läßt sich diese ungewöhnliche

---

Mißbrauch der Messe die gewöhnliche Deutung der Zusätze gebraucht, E. A. 28, 80.

1) 30, 261 ff. 329; 29, 280 f.

2) 29, 244 f.; 30, 332: »denn wir müssen ‚brechen' nicht deuten noch brauchen nach unserm Dünkel, sondern nach der Schrift Brauch. Nun heißt ja brechen in der Schrift, sonderlich wo es vom Brot oder Essen gesagt wird, soviel als stücken oder austeilen, also daß auch solch zubrochen Brot beides im Griechischen, Lateinischen und Deutschen, κλάσμα, fragmentum, Brocken heißt; ja auch im Hebräischen, um solchs Brechens willen, Korn, Scheber, d. i. Brocken heißt, 1 Mos. 42, 1.« Hiergegen ist zu vergleichen Oekolampad, Antisyngramma R 5: manifestum est verba illa frangendi, scindendi, ligandi (bei vorhergenannten bildlichen Handlungen des Ananias, Agabus, Jeremias) primum symbolis convenire, sed nihil prohibet, quin magna cum energia significato conveniant. unde fractio quidem corpus signat frangendum vel fractum non autem inter edendum frangi nisi valde symbolikῶς. insinuatur autem nobis passio Christi, qui corpus suum occidendum indicabat prophetice, et memoriam mortis relinquebat nobis. jam hebraeum nomen פרס primario et proprio significato divisionem ungularum dicit, ut est Levit. 19, aliquando et excisionem. fortassis allusum fuit ad mundum sacrificium.

3) Schon die Konkordienformel verstand das Gebrochenwerden wieder vom Opfertode Christi. Aber noch Bengel bezog es ebenso auf das Mitteilen wie auf das Geben in den Tod; s. Kahnis, 102. Für weiteres siehe später im Folgenden nach dem Sachverzeichnis.

4) 30, 329; doch siehe noch 29, 281 f. die gewöhnliche Deutung, ebenso 16, 245 ff.; 22, 39 ff.

Übersetzung, wie allgemein einleuchtet, nicht gründen. Allerdings muß zugegeben werden, daß auch die Schweizer für ihre Übersetzung des ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, bezw. κλώμενον, mit »für euch gegeben«, bezw. »gebrochen«, keine eigentlich zutreffenden Belege aus der Schrift herbeizuschaffen vermochten. Denn in Röm. $4_{25}$, worauf sich Zwingli berief, ist das Tätigkeitswort nicht genau dasselbe. Und in dem ebenfalls beigezogenen Ausspruch Joh. $3_{16}$ ist wenigstens wieder die Gleichheit der Bedeutung des Tätigkeitswortes sehr fraglich.

Indessen steigerten sich die Schwierigkeiten für Luther beim Versuch einer ähnlichen Auslegung der Kelchformel bei Lukas. Und er hat es nicht gewagt, hier die Richtigkeit derselben bestimmt zu behaupten. Sehr geschickt hat er zwar die Schwäche der gegnerischen Ansicht auch auf diesem Punkte entdeckt. Er sagt[1]: «ich setze nu gleich, daß durchs Brechen sei das Brot dem gekreuzigten Leibe Christi gleich, als nicht ist; wie wills aber im anderen Theil werden mit dem Becher oder Kelch Weins? Wie will hie der Wein ein Gleichnis sein des für unsere Sünde vergossenen Blutes Christi? Denn Trinken ist ein Gleichnis nicht des vergossen Bluts Christi, sondern des geistlichen Trinkens, das ist des Glaubens, wie sie selbs lehren«. »Ei, daß St. Johannes, da er Christo in den Armen saß, etwa mit dem Kopf hätte Christum an den Ellbogen gestoßen, da er den Becher nahm und den Jüngern gab. Wäre nur ein Tröpflein verschütt, so hätten wir gnug und könnten sagen: Siehe da, der Wein ist dem vergossen Blut Christi gleich in dem, daß er verschüttet ward.« Von der Entstehung seiner eigenen Auffassung erzählt er[2]: »Es hat aber Lukas in diesem Texte ein Stücke, das sonst kein Evangelist hat, Paulus auch nicht, nämlich d e r für euch vergossen wird, und nicht d a s für euch vergossen wird; denn im Griechischen lautet es vom Becher und nicht vom Blut, wie niemand leugnen kann, τοῦτο τὸ ποτήριον usw. ἐκχυνόμενον und nicht ἐν τῷ αἵματι κ. τ. λ. ἐκχυνομένῳ.« »Solchs hat mich einmal vor drei oder vier Jahren erinnert ein fein gelehrter Pfarrherr auf einem Dorfe und legt mir seine Meinung für, daß Lukas sollt also zu verstehen sein: Dieser Becher ist das neue Testament in meinem Blute, der für euch ausgegossen wird, das ist, der über Tisch euch geschenkt und zu trinken fürgesetzt wird, wie man sonst Wein aus der Kannen schenkt für die Gäste. Und war das seiner Ursachen eine, daß Lukas, wie gesagt, nicht vom Blut wie Matthäus und Markus, sondern vom Becher sagt ἐκχυνόμενον, gegossen wird; und führete dazu den Text Pauli: Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird, d. i. ausgeteilet und euch über Tisch fürgelegt. Ich zwar, weil ich fand, daß ers nicht mit den Schwärmern hielt, sondern bekennet, daß wahrhaftiger Leib und Blut im Sakrament wäre, ward ich froh und

1) 30, 262 f. 2) 30, 327.

ließ mir solche Meinung gefallen, ohne daß ich sie unnötig achtete, weil kein Fahr stund in dem alten Verstand, und gefällt mir noch heutiges Tages, möcht auch wohl wünschen, daß man solche Meinung könnte aus dem griechischen Text bringen; denn damit wäre doch allen Schwärmern das Maul abermal gestopft mit aller Gewalt. Es ist bei mir kein Zweifel, daß der Text Pauli: Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird, sei schlechts zu verstehen von dem Brechen und Austeilen über Tische, wie er auch sagt I Kor. $10_{16}$: Das Brot, das wir brechen, ist der ausgetheilete Leib Christi«. — Dazu fügt Luther an anderer Stelle noch folgendes: »so siehet michs auch an, als haben der alten Väter etliche diesen Verstand auch gehabt, als wenn sie sagen: Daß Christus Blut so oft vergossen wird, so oft man das Abendmahl hält. Und sonderlich Ambrosius, da er spricht: So das Blut Christi, so oft es gegossen wird, für die Sünde gegossen wird, so soll ichs billig täglich nehmen, weil ich täglich sündige. Denn das Wort funditur heißt ja freilich nicht allein vergießen, sondern auch gießen und schenken. Item Gregorius: Das Blut Christi wird in der Gläubigen Mund gegossen usw. Solchs sage ich nicht, daß ich gewiß drauf stehe; denn weß ich selbst nicht gewiß bin, das will ich niemand lehren; sondern daß ich gerne wollte, es wäre also, und weil ich im Griechischen nicht erfahren bin, den Gelehrten Ursache gebe, dem nach zu trachten, obs die griechische Sprache wollt geben.« Längst schon und so im allgemeinen noch heute wird aber Luthers Deutung auch auf diesem Punkt mißbilligt. Daß »ausgegossen« hier »ausgeschenkt« heißen solle, findet man mit Recht sehr fraglich, weil darüber im Texte nichts angedeutet wird. Zugegeben wird nur, daß die grammatische Deutung der Kelchformel des Lukas durch Luther, bezw. seinen Gewährsmann, an sich gut wäre. Aber angesichts des Markus- und Matthäustextes, wo das »vergossen« deutlich auf das Blut geht, hält man die Deutung auf den Becher bei Lukas für untunlich und darum dann auch vollends die Deutung des »für euch gegeben« oder »gebrochen« auf das ausgeteilte Brot. Allerdings ist man dafür genötigt, Lukas eine auffällige grammatische Fahrlässigkeit hinsichtlich des ἐκχυνόμενον zuzuschreiben.

Die Schwierigkeit mit ἐκχυνόμενον wegen der deutlich abweichenden Meinung des Matthäus und Markus hat Luther übrigens nicht übersehen und nicht ungeschickt folgendermaßen zu lösen gesucht[1]: »Matthäus und Markus lassen sich ansehen, als seien sie dawider, da sie sagen: Das ist mein Blut für viele vergossen oder ausgegossen. Das laut, als rede Christus von vielen, die auch nicht gegenwärtig sind über Tische. Und sagen nicht ὑπὲρ ὑμῶν, sed, περὶ πολλῶν, das laß ich die Griechsverständigen ausfechten. Wer zur obgesagten Meinung

1) 30, 329.

Lust hätte, der möcht also oder desgleichen dazu antworten, daß Lukas und Paulus reden vom Gießen oder Schenken über Tische, melden aber das Vergießen am Kreuze, damit, daß sie sagen: man solle solchs tun zu seinem Gedächtnis oder seinen Tod verkündigen, als die ordentlicher und klarer reden denn Matthäus und Markus. Wiederum, Matthäus und Markus reden vom Gießen am Kreuze und schweigen des Gießens über Tische, als das sie genugsam durch das Wort »das« wollen ausgerichtet haben.« Man wird zugeben müssen, daß diese Erklärung Luthers mindestens sehr scharfsinnig ist, wo nicht einleuchtender als die Annahme einer groben grammatischen Fahrlässigkeit des Lukas.[1] Ähnlich verhält es sich mit dem Übrigen. Werden wir auch mit Luther selber die vorgetragene Auslegung des »für euch gegeben«, »gebrochen«, »vergossen« nicht für durchweg gesichert anerkennen können, darin werden wir ihm doch Recht geben müssen, wenn er diese Erörterung abschließt mit den Worten:[2] »Und also wäre dieß Wort »der für euch gegeben wird« nicht so klar und gewiß von dem Leiden Christi als dem Zwingel träumet«.

3. Weiterhin hat dann Luther geglaubt, den Gegnern nachweisen zu können, daß bei der Betrachtung des Abendmahls bloß als Gedächtnis und Erinnerung an den Tod Christi die Abendmahlsworte lange nicht genügend erklärt würden und ebenso die doppelte Handlung. Er schreibt zunächst gegen Karlstadt:[3] »was wäre es vonnöten gewest, daß Christus zweimal auf sich weiset? Einmal auf den Leib, das andermal aufs Blut. Es wäre genug gewesen, daß er hätte gesagt, ich bins, oder das ist mein Leib, davon die Propheten gesagt haben, daß er für euch geben sollt werden, wie Dr. Karlstadt will«. Und übrigens meint er, hätte bei Karlstadts Auffassung das Essen und Trinken im Abendmahl keinen Sinn. Christus hätte sehr wohl mögen einfach sagen: Ich bin der Mensch, der für euch gegeben ist, ohne etwas eßbares und trinkbares zu gebrauchen. Offenbar sei es also Christus um das Essen und Trinken seines Leibes und Blutes zu tun gewesen, nicht nur um ein Gedächtnis seines Todes. Daß diese Einwände Luthers ein gewisses Gewicht haben, ist fraglos. Indessen konnte man einmal betreffs des ersten erwidern, es sei Christus eben nicht bloß um die Erinnerung einfach an seinen Tod zu tun gewesen, sondern an seinen Opfertod, wobei Leib und Blut, jedes seinen besonderen Wert hätten. Ferner hat Oekolampad geltend gemacht, bei Luthers Annahme sei die Trennung von Leib und Blut auch noch nicht gerechtfertigt. Christus hätte im Leib auch sein Blut reichen mögen. Und was den zweiten Einwand Luthers anlangt, so hielten

---

1) Darum haben begreiflicherweise auch die alten orthodox-lutherischen Dogmatiker Luthers grammatische Auffassung von ἐκχυνόμενον festgehalten, vergl. Kahnis, 103.

2) E. A. 30, 329 f.

3) E. A. 29, 236 f.

die Schweizer eben daran fest, daß Brot und Wein nicht bloß Bilder des Opfertodes Jesu seien, sondern auch Bilder davon, daß Christi Leib und Blut erhielten, stärkten, nährten usw. Allerdings beharrte nun eben Luther demgegenüber darauf, daß weder Zwingli, noch Oekolampad, noch sonst jemand die Zulässigkeit einer solchen bildlichen Bedeutung der Worte: »Das ist mein Leib« usw. bewiesen habe. Und wenn sie, sagt[1] er dann, vorgeben wollten, das Gleichnis bestehe darin, daß gleichwie das Brot gegessen werde und der Wein getrunken, so Christi Leib geistlich gegessen und sein Blut geistlich getrunken werde, so sei das nichts geredet. Denn die Schwärmer stellten den Tropus nicht auf diese Worte: Nehmet esset, oder dankt usw., sondern auf die Worte: Das ist mein Leib, für euch gegeben. Darum frage man hier nach dem Gleichnis im Essen, Nehmen, Danken nichts.

Er selber verstand diese das Abendmahl einleitenden Stücke im bildlichen oder wenigstens geistigern Sinn, freilich nicht einem solchen, der die Einsetzung der doppelten Handlung im Abendmahl sachlich besser begründet hätte. Denn wichtiger als das Moment des Essens und Trinkens war ihm dabei jenes, daß durch die Aufforderung Christi, zu essen und zu trinken, der Abendmahlsinhalt dem Einzelnen persönlich und individuell, wie zugleich dinglich und handgreiflich zugeteilt werde. Er bemerkt gegen Karlstadt: »Denn ob Christus tausendmal für uns gegeben und gekreuzigt würde, wäre es alles umsonst, wenn nicht das Wort Gottes käme und teilet es aus und schenket mirs und spräche: das soll dein sein, nimm hin und habe dir's«.[2] Diese Deutung der einleitenden Abendmahlsworte fließt Luther aber nicht aus den Texten, sondern aus seiner allgemeinen Sakramentsauffassung zu. Auf die heute textkritisch festgestellte neutestamentliche Überlieferung über das Abendmahl wenigstens gesehen, scheint die starke Berücksichtigung derselben so wenig gerechtfertigt, als die starke Hervorhebung der Sündenvergebung durch Luther. Denn die Aufforderung, zu nehmen und zu essen, hat eine sichere Stütze nur in dem Text des Matthäus und zum Teil demjenigen des Markus, aber nur zum Teil. Wenn Markus beim Kelch einfach erzählend schreibt: »und sie tranken alle daraus«, so stand das Luthers starker Betonung der Aufforderung Jesu vielmehr entgegen. Luther wußte aber darüber nichts zu bemerken, als daß es aus der Massen stark scheine, »als sei der Text in St. Marco verändert, und aus πίετε ἔπιον gemacht«, weil sonst Matthäus und Markus zusammenstimmten.[3]

4. Eine Hauptwaffe der Schweizer im Kampfe gegen die Annahme der wirklichen Gegenwart war, wie wir gesehen haben, der Vergleich des Abendmahls mit dem Passah. Daß diese Waffe stumpf

1) 30, 258 f.
2) E. A. 29, 284.
3) 30, 308.

war, wurde ebenso schon erwähnt. Luther hat aber nicht nur dies gezeigt, sondern auch eine scharfe Angriffswaffe gegen die bildliche Auffassung aus diesem unwirksamen Verteidigungsmittel geschmiedet.

Er war natürlich weit davon entfernt, das nahe zeitliche Verhältnis zwischen Abendmahl und Passahmahl zu leugnen. Aber er fand, Jesus habe, weit entfernt davon, seine Stiftung dem Passahmahl nachzubilden, das Passahmahl vor dem Abendmahl gefeiert und habe dann, um es aufzuheben, die Einsetzungsworte gegen das alte Osterlamm geredet, als wollt' er sagen:[1] »Bisher habt ihr das Lamm und eines Tieres Leib gegessen; aber hie ist nun an desselbigen Statt mein Leib, mein, mein, sage ich gar unterschiedlich.« Darum dringe auch Paulus so fleißig auf das »mein« und binde es so enge an das »das«, obschon es doch eigentlich mit »Leib« zusammengehöre. Ebenso besagten die Worte bei Markus »sie tranken alle daraus« und bei Matthäus »trinket alle daraus«, daß Christus mit sonderlicher Gebärde und Darreichen den Jüngern habe zu verstehen gegeben, wie es ein sonderlicher Trank wäre, nicht zum Durst, unterschieden vom alten Abendmahl. Und auch die Berichte, daß Jesus beim Essen besonderes Brot genommen habe und von neuem gesegnet und gedankt habe, nachdem er, wie Lukas schreibe, den Valetetrunk gegeben und gesagt habe, daß er nicht mehr trinken werde vom Gewächs des Weinstocks, bis das Reich Gottes komme, auch diese zeigten, wie er etwas anderes, höheres, als beim Osterlamm genossen ward, gemeint habe und angezeigt.[2]

Hat schon diese Darstellung viel ansprechendes, wenigstens wenn man wie Luther das Abendmahl für zeitlich im Anschluß an das Passahmahl gehalten hält, so noch mehr sein Beweis, daß Jesus unmöglich sein Abendmahl dem Passahmahl habe nachbilden und dann ein bloßes Bild des Kreuzesopfers sein lassen können. Treffend bemerkt er:[3] »Wenn nu Christus wollt' ein Abendmahl einsetzen, da nicht sein Leib und Blut, sondern Gleichnis seines Leibs und Bluts innen wäre, so hätte er billig uns das alte Mosesabendmahl mit dem Osterlamm gelassen, welches aus der Massen und rund umb, durch und durch allenthalben auf's Feinest seinen Leib für uns gegeben und sein Blut für uns vergossen zur Vergebung der Sünden deutet und eine Figur oder ein Gleichniß ist, wie alle Welt wohl weiß. Was narret er denn und hebt solch fein Abendmahl des alten Testaments auf und setzt dagegen ein solch Abendmahl ein, das doch gar nichts ist gegen jenes, weder mit Deuten noch mit Wesen? So möcht' man billig zu ihm sagen, das neue Testament soll eine Erfüllung und ein Licht sein gegen das alte Testament; aber du kehrest es umb, daß das neue Testament wohl eine Ausleerung und Finsternis ist gegen das alte Testament. Denn

1) E. A. 30, 332. 2) 30, 309 ff.
3) E. A. 30, 260.

dort ist doch ein Lamm, ein lebendiger Leib, so für das Volk geopfert wird, welches viel heller und klarer den Leib Christi deutet denn schlecht Brot, welches gleich ein finster Gleichnis ist gegen dem Lamm. Und dort ist Blut des Lamms, welchs viel heller und klarer Christus Blut deutet denn schlechter Wein. Summa, dies Abendmahl ist jenem in keinem Weg zu vergleichen mit Deutung und Gleichnis. Darumb, so im neuen Testament alles völliger sein soll denn im alten, auch die Gleichnis, so hätte Christus billig uns bei jenem Abendmahl lassen bleiben, oder es wird nicht wahr sein, daß schlecht Brot und Wein in unserm Abendmahl sei; denn es muß wahrlich jenes Abendmahl Mosi gar weit übertreffen, Christus hätte sonst jenes nicht aufgehoben«. Gegen diese schlagenden Einreden läßt sich gewiß nichts triftiges vorbringen, sondern man wird Luther zugestehen müssen, daß für eine bloße bildliche Darstellung des Kreuzesopfers das alte Passahmahl sich viel besser geeignet hätte, als das Abendmahl mit Brot und Wein.

So hält denn auch das, was die Gegner Luthern erwidert haben, meist nicht Stich. Oekolampad meinte, schon die alten Väter hätten erklärt, Christus habe das Brot statt des Lammes erwählt und den Wein statt des Blutes als ein für den neuen Bund schicklicheres unblutiges Opfer. Aber wenn die Väter mit einigem Schein der Wahrheit sich die Sache so zurechtlegen konnten, so doch nicht mehr Leute wie ein Oekolampad mit ihrer symbolischen Auffassung. Denn für sie war ja das Abendmahl kein unblutiges Opfer mehr von Brot und Wein, so wenig als das Passahlamm ein blutiges Opfer, sondern beides nur bedeutsames Essen und Trinken. Und da konnte ihnen doch nicht das Essen und Trinken des einen als schicklicher gelten denn das des andern. Freilich stützte sich Oekolampad nun sehr geschickt noch weiter darauf, daß den Juden und auch noch den ersten Christen das Bluttrinken verboten gewesen sei. Darum habe Christus statt des Passahlammes das Brot und den Wein zum Bild seines Leidens erwählt.[1] Aber es fragt sich, ob nicht ein gewisser Verstoß gegen dieses Verbot in den Abendmahlsworten bleibt, selbst wenn man Christus nur symbolisch den Jüngern sein Opferblut zu trinken geben läßt, wenn er gleich durch solche bildliche Auffassung jedenfalls gemildert scheint. Oekolampad gefährdete mit dieser Erklärung die eigene Auffassung also fast so sehr, als er sie stützte. Immerhin traf er damit einen wunden Punkt und rührte an eine bis heute noch offene Frage.

5. Wenn Zwingli glaubte, seine Ansicht besonders deutlich in der paulinisch-lukanischen Überlieferung, zunächst derjenigen der Kelchformel wiederzufinden, so urteilte Luther dagegen, sachlich führe letztere ganz auf dasselbe hinaus, wie die des Matthäus und Markus. Er schreibt[2]: »Wir lassen hie schwärmen und glossiern, wie sie wollen;

---

1) Oekolampad, Ad Theobald. Billic. E ij. 2) 30, 318 ff.

das sind wir freilich gewiß, daß Lukas mit diesem Text »dieser Becher ist das neue Testament in meinem Blut« nichts anderes, sondern eben dasselbige sagen will, das St. Matthäus und Markus mit diesem Text sagen«. »Lukas aber redet, wie er oft pflegt, ebräischer Weise, denn so redet die ebräische Sprache, Ps. 78 $_{64}$: Ihre Priester fielen im Schwert, das ist, sie fielen durchs Schwert.« »Also hie auch will Lukas sagen: Dieser Becher ist das neue Testament im Blut Christi, das ist, durch's Blut oder mit dem Blut oder umbs Blutes willen usw. Gleichwie Matthäus spricht: Das ist mein Blut des neuen Testaments.« »Denn einem stillen, unzänkischen Geist ist balde gesagt, daß die Wort Lukä auf Deutsch soviel wollen: Dieser Becher ist ein neue Testament, nicht seines schönen Silbers oder des Weins halben, sondern des Bluts halben; welchs jedermann also verstehet, der Becher ist ein neue Testament, darumb daß Christi Blut drinnen ist.« »Und damit wir aller Irrung abkommen, verdeutsche ich den Text Lukä auf's deutlichst und kürzest also: Dieser Becher ist das neue Testament in meinem Blut; wiewohl Lukas kein »ist« setzt, sondern also redet: Dieser Becher, das neue Testament in meinem Blut usw.; welchs, so jemand lüstet, möcht mit zwei »ist« dollmetschen also: Das ist der Becher, der das neue Testament ist in meinem Blut. Aber weil Paulus, der eben diese Worte Lukä führet, nur ein »ist« setzt und spricht: Dieser Becher ist ein neue Testament in meinem Blut, so muß freilich Lukas Text eben auch also mit einem »ist« zu dollmetschen sein. Mir gefällt aber Lukas mit St. Paulo baß, daß sie die ebräische Weise zu reden an diesem Orte steif behalten haben, denn Matthäus und Markus, die es auf griechische Weise ausgesprochen haben; auf daß man die Worte Christi desto eigentlicher hätte und den künftigen Rotten steuren möchte.«

Betreffs dieser Bemerkungen Luthers ist heute wohl allgemein wenigstens soviel zugestanden, daß er darin recht hat, wenn er sagt, der paulinisch-lukanische Text führe auf nichts anderes als die anderen Texte.[1] Aber das wollen ihm lange nicht alle zugeben, daß auch Paulus und Lukas die wirkliche Gegenwart aussagen, und darum auch lange nicht alle, daß die Worte vom Blute bei ihnen zum Becher und nicht zum Testament gehören; sondern die meisten verbinden auch heute noch ἐν τῷ αἵματί μου mit ἡ κ. διαθήκη. Aber wie mich dünkt, hat Luther Oekolampad eben diesbezüglich doch mit Grund den schon früher erwähnten Einwand gemacht: »Oekolampad weiß wohl, daß solcher Text hie nicht sein kann; denn es müßte ein Artikel im Griechischen stehen nach dem neuen Testament, also: καινὴ διαθήκη, ἡ ἐν τῷ αἵματι ἐμοῦ.«[2]

---

1) Rückert, 210: »Widerspruch ist nicht da, ja der Unterschied nicht wesentlich.«

2) E. A. 30, 325, dazu Rückert 207, 232.

Betreffs I Kor. $11_{27\,ff.}$ bemerkt Luther, der Umstand, daß Paulus Vers 27 im unwürdigen Trinken die Schuld am Blut erkenne und im unwürdigen Trinken die Schuld am Leibe, erzwinge, daß der Leib im Essen und das Blut im Trinken wirklich vorhanden gedacht sei. Andernfalls hätte es Paulus genügen mögen zu sagen: wer unwürdig ißt und trinkt, der ist schuldig an Christo oder am Tod Christi.[1] Indessen wird wohl zugegeben werden müssen, daß Paulus so hätte reden können, wie er es tut, auch wenn er an keine wirkliche Gegenwart von Leib und Blut gedacht hätte. Denn ob ich mich an der Person oder Sache selbst vergreife oder etwas, was sie vertritt, die Schuld bleibt doch die gleiche.[2] Dagegen hat Luther Recht gehabt, Oekolampad gegenüber, der zugestand, daß es sich an dieser Stelle um den wirklichen Leib und das wirkliche Blut handle, zu schreiben[3]: »so Leib und Blut an diesem Ort zu verstehen sind, wie die Worte lauten, und nicht Tropus sind, so müssen sie auch im Text des Abendmahls nicht Tropus sein; denn es will sich in keinen Weg leiden, daß Paulus über *einer* Sachen oder Materie und in einerlei Rede sollte einerlei Wort anders und anders brauchen«.

6. In I Kor. $10_{16}$ bedeuten die Worte Pauli τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, ουχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοὺ Χριστοῦ ἐστιν nach Luther: »Das Brot, das wir brechen, ist der ausgeteilete Leib Christi.« Genauer erklärt er, κοινωνία heiße hier »das gemeine Gut, deß viel teilhaftig sind und genießen, als das unter sie alle ingemein gegeben wird.« Und die Gemeinschaft des Leibes Christi sei nichts andres, »denn der Leib Christi als ein gemein Gut unter viel ausgeteilet und gegeben zu genießen«.[4] Spreche also Paulus: Das Brot, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi, so heiße dies: »wer dies gebrochen Brot geneußt, der geneußt des Leibs Christi als eins gemeinen Guts unter viele ausgeteilet«. Da nun aber das Brotbrechen bei Guten und Bösen sei, und auch Judas und die Unwürdigen das gebrochene Brot genössen, so könne es sich um kein geistliches Genießen handeln, da solches den Unwürdigen unmöglich sei, sondern nur um ein leibliches Genießen. Daher müsse notwendig der rechte wahre Leib Christi leiblich im Brote sein, das wir brechen.[5]

Luther versteht demnach den Ausdruck κοινωνία doch nicht bloß nur als *Austeilung* des Abendmahls, sondern zugleich auch als *Gemeinschaft* derer, die dasselbe miteinander nehmen. Nur läßt er, Zwingli und Oekolampad entgegen, nicht gelten, daß es sich um die höhere, geistliche Gemeinschaft handle, sondern behauptet, Paulus rede damit bloß von der *äußerlichen* Gemeinschaft derer, die das Sakra-

---

1) 29, 252; 30, 345 ff.
2) Rückert 235.
3) 30, 345 f.
4) E. A. 30, 355.
5) 30, 356; 29, 246 f.

ment brechen. Ebenso läßt er den beiden Schweizern und Karlstadt nicht gelten, daß »Leib Christi« v. 16 bildlich gemeint sei und den geistlichen Leib Christi, d. i. die Kirche bedeute, sondern glaubt, es handle sich, wie um das rechte Blut, so um den rechten Leib. Weiter leugnet er, daß »ist« hier »bedeuten« heißen möge, weil das überhaupt nie vorkomme. Und ganz unsinnig dünkt ihn — was sie auch fraglos ist — die Meinung, daß an der Stelle nicht vom wirklichen Brot geredet sei, wie sie Schwenkfelds Ansicht erforderte. Von seinen anderen Ausstellungen leuchtet am meisten ein, daß κοινωνία bloß von der äußerlichen Gemeinschaft der Brotbrecher gesagt sein soll; zwar nicht wegen seiner Beweisführung dafür auf Grund des Genusses der Unwürdigen bezw. Ungläubigen. Mit Recht hat Rückert ihr gegenüber eingewandt: »Paulus denkt an unserer Stelle nicht an Ungläubige als Abendmahlsgenossen und kann es nicht«, »ungläubige Christen waren für ihn ein Widerspruch«. »Unwürdig Genießende kann er hier so gut denken als I Kor. 11; aber er vermengt nicht die Begriffe der unwürdigerweise Genießenden und schlechthin Unwürdigen.«[1] Was vielmehr Luthers Meinung im wesentlichen bestätigen dürfte, das ist die Auslegung, welche Paulus selber im folgenden Vers 17 durch die Worte ἐκ τοῦ ἑνὸς σώματος μετέχομεν für κοινωνία gibt.[2] Denn in diesen Worten kann kaum etwas anderes, als das gemeinsame äußere Teilnehmen ausgedrückt sein, wie es Luther mit »Gemeinschaft« wohl versteht[3], deßungeachtet, daß er statt von Gemeinschaft auch etwa von »Austeilung« redet, was κοινωνία nie bedeuten kann.[4] Auch er hat sich nämlich schon auf diesen nächstfolgenden Spruch Pauli gestützt: »ein Leib sind wir viel, so eins Brots teilhaftig sind«.[5] Noch mehr schienen ihm zwar, und wohl mit Ursache, die weiteren erklärenden Aussagen Vers 18, von der Gemeinschaft des Altars, und hernach Vers 20, von der Gemeinschaft der Teufel, wie auch das Übrige in Vers 21 seine Meinung zu bestätigen, daß Vers 16 nicht von geistlicher Gemeinschaft die Rede sei.[6] Denn mit Recht betont er betreffs

---

1) Rückert, Abendmahl 227 f.

2) Vergl. Heinrici in Meyers Kommentar, 7. Aufl., 285 Anm.: »so erhellt, daß sowohl der Begriff des Teilhabens, als auch der Begriff des Verbundenseins zur Genossenschaft in κοινωνεῖν liegt.«

3) Vergl. seine Aussage E. A. 30, 358: »Mich dünkt, das Wort Gemeinschaft macht sie irre, daß sie es nicht recht verstehen. Und ist wohl wahr, es ist nicht so gar eigentlich Deutsch, als ich gerne wollte haben. Denn Gemeinschaft haben verstehet man gemeiniglich mit jemand zu schaffen haben; aber es soll ja hie so viel heißen, als ich droben verkläret habe, als wenn viel eines gemeinen Dings brauchen, genießen oder teilhaftig sind. Solchs muß ich Gemeinschaft dollmetschen, ich hab kein besser Wort dazu finden mögen.« Ferner 29, 245. 448.

4) Rückert 222. 5) 30, 357.

6) Anders denken die meisten Neueren, vergl. P. W. Schmiedel, H.-C.[2] 151: »religiöse Zugehörigkeit zu den Dämonen, zum jüd. Altar als Central-

Vers 18: vom Opfer essen sei leiblich des Altars teilhaftig sein,[1] nicht geistlich oder figürlich. Desgleichen sagt er meines Erachtens richtig betreffs Vers 20, auch da habe Paulus leibliche Gemeinschaft mit den Teufeln wenigstens insofern im Auge, als er die Gemeinschaft meine, die eintrete durch Götzenopfer, das ist durch das Essen des leiblichen Opfers, welches dem Teufel geschehe. Vollends in Vers 21 ist klar, daß, wie Luther bemerkt, die Gemeinschaft oder »Teilhabung« leiblich ist, da des Teufels Tisch ein leiblich Ding ist wie des Herrn Tisch.

Nicht so gut begründet scheint mir Luthers Ansicht, daß mit dem Leib Christi in Vers 16 nicht der geistliche Leib, d. i. die Kirche, von Paulus gemeint sei, sondern allein der rechte Leib Christi. Im folgenden Vers nämlich muß auch Luther natürlich zugeben, daß hier bei dem Worte »Leib« ein rechter Tropus vorliege und ein anderer Leib gemeint sei, dessen Gleichnis ein natürlicher Leib sei; denn diesen Tropus erzwinge der Text: Wir sind sein Leib.[3] Nun hat er aber selber oft genug bei anderem Anlaß den Gegnern zu bedenken gegeben, daß dasselbe Wort am selben Ort in der Regel nicht in zweierlei Sinn könne gebraucht sein, und doch nimmt er also dies hier an, indem er hier, Vers 17, dasselbe Wort Leib uneigentlich verstehen will, Vers 16 aber eigentlich. Ja mehr als das, er nimmt es Vers 17 nicht bloß in übertragenem, sondern überhaupt in ganz anderm Sinn, nämlich nicht etwa in der Bedeutung des geistlichen Leibes Christi, der Kirche, sondern einfach im Sinne von »Haufe«, »Gemeine«.[4] Sein Beweggrund ist durchsichtig. Hätte er zugestanden, daß hier der »geistliche Leib Christi« gemeint sei, so hätte er zugeben müssen, daß auch vorher der geistliche Leib Christi gemeint sei, ja vielleicht sogar noch anderswo im Abendmahl. Und dies wollte und konnte er anderswo aus guten Gründen nicht. Aber deswegen bleibt es eben dennoch wahr, daß hier seine Deutung von Leib bloß mit »Gemeine« schlechthin, und nicht mit »Gemeinde Christi« aus den genannten Gründen schwer haltbar ist. Paulus kann nicht wohl in zwei aufeinander folgenden Sätzen den Ausdruck Leib ganz verschieden verstanden haben, ohne dies anzudeuten; ja er kann ihn kaum das eine Mal bloß uneigentlich verstanden haben und das andere Mal nicht.

Gegenüber den Schriftbeweisen der Gegner, die nicht den eigentlichen Abendmahlstexten entstammten, hat Luther zunächst aufs stärkste betont, daß man den engern Zusammenhang in erster Linie zur Er-

---

symbol der alttestl. Religion« usw. Aber vergl. die eingehenden Ausführungen von J. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum, 1903, 15 ff., die Luthers Ansichten wenigstens zum Teil rechtfertigen dürften als richtige Anempfindung an die antike Vorstellungsweise.

1) 30, 358. 2) 30, 359.
3) 30, 357. 4) 30, 357.

klärung heranziehen müsse. Indessen war er, trotz seiner ziemlich freien Auffassung von der Art der göttlichen Offenbarung in der Schrift,[1] von der wesentlichen Übereinstimmung und gleichmäßigen Bedeutung des ganzen Schriftinhalts noch zu fest überzeugt, als daß er je auf den Gedanken geraten wäre, zwischen wichtigeren Aussprüchen der Hauptbücher des N. T. könnte ein Widerspruch oder Wertunterschied ernstlicherer Art bestehen. Das äußert sich in Worten wie[2]: »Es ist ein Gott, der sich nicht teilen läßt, oder an einem Ort loben, am andern Ort schelten, an einem Wort ehren, am andern verachten. Die Juden gläuben dem A. T., und weil sie Christum nicht gläuben, hilft es nichts. Siehe, die Beschneidung Abrahä ist doch nun ein alt tot Ding, und nun nicht not noch nütze. Noch wenn ich wollt sagen: Gott hätte sie zu der Zeit nicht geboten, hülfe mich nichts, ob ich gleich dem Evangelio gläubet. Das meinet St. Jakobus: Wer in einem anstößt, der ist an allen Stücken schuldig, Jakob. $2_{10}$. Wird vielleicht von den Aposteln gehört haben, daß es muß allen Worten Gottes oder keinem gegläubt sein, wiewohl er's auf die Werke des Gesetzes zeucht«. Von solchem Standpunkt aus war aber Luther natürlich gezwungen, auch auf jene anderen Schriftbeweise, die nicht den Abendmahlsberichten selbst entnommen waren, einzugehen. Für uns, die eine ganz andere unbefangene Wertschätzung und Auffassung des Schriftinhaltes haben, hat es, wie schon früher betont worden ist, hier keinen Zweck, solchen Erörterungen zu folgen. Ebenso wenig Nutzen hat es für uns, den mit jenen Schriftbeweisen enge verknüpften allgemeinen Erörterungen und dogmatischen Auseinandersetzungen Luthers mit seinen Gegnern nachzugehen.[3] Nur zwei Tatsachen möchten wir aus dem Verlauf dieser allgemeinern exegetischen und dogmatischen Erörterungen erwähnen, weil sie helfen werden, unsere frühere Behauptung weiter zu erhärten, daß wirklich die Abendmahlstexte Luthers Lehre der Hauptsache nach bestimmt haben und nichts anderes: Erstens, wenn neuerdings wieder gesagt worden ist, daß Luthers »massiv-realistisches Denken die theologische Gestaltung der Abendmahlslehre« bei ihm bestimmt habe,[4] so widerspricht dem entschieden die Tatsache, daß Luther, soweit es ihm nur die Texte zu gestatten schienen, die Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahl geistig hat angesehen haben wollen. Zweitens,

---

1) Vergl. Köstlin, Luthers Theologie[2] II, 14 ff., 30 ff., 37 ff.; Seeberg, Dg. II, 286 ff.

2) 30, 28.

3) Übrigens sind auch gerade diese Teile von Luthers Streitschriften in den bisherigen Darstellungen von Luthers Abendmahlslehre am meisten zum Recht gekommen, so bei Kahnis, Dieckhoff und Köstlin, bei den ersteren entsprechend ihrem einseitig dogmatischen Interesse an der Behandlung der Abendmahlsfrage, bei Köstlin in seiner Theologie Luthers entsprechend der Absicht des Buches.

4) Jäger, Luthers religiöses Interesse an sr. Lehre v. d. Realpräsenz, 84 f.

wenngleich öfters behauptet wird[1] und in gewisser Weise unleugbar ist, daß Luthers Lehre von der wirklichen Gegenwart im Abendmahl in engem Zusammenhange mit seiner Christologie steht, so erscheint sie doch in Wahrheit nicht als unmittelbarer Ausfluß dieser letzteren. Luthers Ansichten von der wirklichen Gegenwart haben doch tatsächlich ihren Hauptgrund in den Texten, wie er es selber deutlich genug bezeugt.

Hätte Luther, wie man sagt[2], wirklich »nur eine Realität, die der Substanz, der Materie« gekannt, so hätte er schon kaum jemals jede grobsinnliche Auffassung der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ablehnen mögen mit Worten wie[3]: »Wir armen Sünder sind ja nicht so toll, daß wir gläuben, Christus Leib sei im Brot auf die grobe sichtbarliche Weise, wie Brot im Korbe oder Wein im Becher, wie uns die Schwärmer gerne wollten auflegen, sich mit unser Torheit zu kützeln; sondern wir gläuben stracks, daß sein Leib da sei, wie seine Worte drauf lauten und deuten, das ist mein Leib usw. Daß aber die Väter und wir zuweilen so reden: Christus Leib ist im Brot, geschicht einfältiger Meinung darumb, daß unser Glaube will bekennen, daß Christus Leib da sei. Sonst mögen wir wohl leiden, man sage: er sei im Brot, er sei das Brot, er sei, da das Brot ist, oder wie man will. Über Worten wöllen wir nicht zanken; alleine daß der Sinn dableibe, daß nicht schlecht Brot sei, das wir im Abendmahl Christi essen, sondern der Leib Christi«. Ebensowenig hätte Luther wohl den römischen Sakramentszauber so bestimmt zurückweisen können, als er tut, indem er schreibt[4]: »Wir machen auch seinen Leib nicht aus dem Brot, wie uns der Geist anleuget. Ja, wir sagen auch nicht, daß sein Leib werde aus dem Brot. Sondern wir sagen, sein Leib, der längst gemacht und geworden ist, sei da, wenn wir sagen: Das ist mein Leib«. Oder an einem andern Ort[5]: »Wir sagen nicht, daß im Abendmahl Christus Leib sei, wie oder in welcher Gestalt er ist für uns gegeben, — denn wer wollte doch das sagen? — sondern es sei derselbige Leib, der oder welcher für uns gegeben ist, nicht in derselbigen Gestalt oder Weise, sondern in demselbigen Wesen oder Natur. Nu kann einerlei Wesen wohl hie sichtbarlich und dort unsichtbarlich sein«. Und zieht man gar noch in Betracht, was Luther gegen die Behauptung, Christus könne nicht zugleich im Abendmahl und im Himmel sein, aussagt, so

1) Vergl. Seeberg, Dg. II, 310 ff., auch Jäger 85; doch erkennt dieser letztere wenigstens an, daß die Christologie ebensosehr von der Abendmahlslehre abhänge, als diese von jener, und richtig findet er, daß das mit Luthers Lehre von der Realpräsenz eng verknüpfte Stück seiner Christologie, gerade so wie jene Lehre selber, nicht zu Luthers tiefsten religiösen Gedanken gehört, 77 ff., 91.

2) Jäger 85.

3) E. A. 30, 65 f.

4) 30, 179 f.

5) 30, 187.

wird einem vollends deutlich, daß seine Meinung von der wirklichen Gegenwart so geistig war, wie es für einen, der sich durch den Wortlaut der Abendmahlsberichte gebunden fühlte, überhaupt nur anging. Denn welch hohe, geistige Denkart über geistige und göttliche Dinge offenbaren z. B. Aussprüche wie diese[1]: »Ja, wie, wenn ich spräche, daß nicht allein Christus im Himmel war, da er auf Erden ging, sondern auch die Apostel und wir allesampt, so auf Erden sterblich sind, sofern wir an Christo gläuben? Da sollt sich allererst ein Gerümpel in Zwingels Gaukelsack heben«. »Denn dieser Geist heißt Himmel nicht mehr, denn daß er mit Fingern und Augen über sich zeigen mag, da die Sonn und Mond stehen.« — »Was darf's viel Redens? Ist doch das Himmelreich auf Erden, die Engel sind zugleich im Himmel und auf Erden, die Christen sind zugleich im Reich Gottes und auf Erden, so man auf Erden will verstehen, wie sie davon reden mathematice vel localiter. Gotts Wort ist ja auf Erden, so ward der Geist auf Erden geben, und Christus, der König war auf Erden, und soll ein Reich auf Erden haben, so weit die Welt ist, Ps. $2_{6}$, und Recht und Gerechtigkeit auf Erden schaffen, Jerem. $23_{5}$; $33_{15}$. Ach, kindisch und albern reden sie vom Himmel, auf daß sie Christo einen Ort droben im Himmel machen, wie der Stork ein Nest auf eim Baum.» Wer so reden konnte, der kannte sicher nicht »nur e i n e Realität, die der Substanz«, sondern der muß das Geistige und Göttliche eigentlich so geistig erfaßt haben, wie es selbst heute nicht allzuviele erfassen.[2] Aber allerdings ließ der Wortlaut der Schrift Luther besonders im Abendmahl weder den genügenden Ausdruck für seine Meinung, noch überhaupt den klaren Gedanken finden, wie er ihn ahnen mochte in innerster Seele. Die Schrift redete eben nun einmal da nach seiner sorgfältigen Prüfung von dem wirklich gegenwärtigen Leib und Blut Christi. Und ihr gegenüber wollte er nicht verwegen, wie er's von den Gegnern erzählt, behaupten: »Wir könnens wohl beweisen. Wir stiegen einmal heimlich in den Himmel eben zur Mitternacht, da Gott am tiefsten schlief. Wir hatten eine Laterne und einen Dietrich mit uns, brachen ihm in das allerheimlichst Kämmerlin und schlossen alle Kasten und Laden auf, da seine Gewalt innen lag. Da nahmen wir eine Goldwage, daß wir's ja gewiß träfen und ab-

---

1) E. A. 30, 227 f., 277 f.

2) Jäger, 64, schließt allerdings aus einem Ausspruche, worin Luther die sakramentale Gegenwart Christi mit der Einwohnung Christi in den Herzen der Gläubigen vergleicht, im Gegenteil auf eine massive Vorstellungsweise Luthers überhaupt. Aber wer will behaupten, daß Luthers Begriff vom Glauben, der den massiven Aberglauben des Katholizismus so gewaltig erschütterte, selber massiv gewesen sei? Eine einzelne Stelle kann da nichts beweisen, wo unzählige andre zeigen, wie rein geistig Luthers Begriff vom Glauben war. Übrigens fragt sich, ob Jäger jene Stelle mit Recht so deutet.

wägeten; wir funden aber keine Gewalt, die das vermocht, daß ein Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl sein könnte. Darum ist's gewiß, daß Leib muß Leibs Zeichen heißen«.[1]

Hinwieder was den Zusammenhang von Luthers Behauptung der wirklichen Gegenwart mit seiner Lehre von Christus betrifft, so ist anerkanntermaßen[2] eine Grundanschauung und ein Grundbestandteil dieser Lehre bei Luther, daß Gott, wiewohl in sich unwandelbar[3], in dem Menschen Jesus offenbar sei, rede in Jesu Worten, wirke in seinen Werken, erscheine in seiner Geburt und in seinen Leiden und so Mensch sei in diesem Menschen. Luthers Behauptung der wirklichen Gegenwart aber, wie er sie im Kampfe mit den Leugnern derselben durch die früher schon erwähnte Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi[4] genauer begründet und erläutert hat, besagt mehr als das[5]. Statt nämlich Gott in dem Menschen Christus Jesus offenbar sein zu lassen, setzt sie, genau besehen, Gott in der Person des erhöhten Christus an die Stelle des Menschen[6]. Luther selber hat freilich gemeint, er verfechte mit seiner Lehre über die wirkliche Gegenwart nichts als die genannte Grundanschauung seiner Lehre von Christus; er faßte sie als weitere Erläuterung derselben auf und empfand darum die Angriffe auf sie als Angriffe auf jene. In der Tat handelt es sich bei seiner Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi um nichts weiter als eine logische Ausführung seiner Lehre von Christus[7], weshalb allerdings ein äußerer Zusammenhang beider Lehren nicht zu leugnen ist. Aber ein sachlicher Zusammenhang fehlt, oder vielmehr: bei der logischen Durchführung des Gedankens zeigt sich auch die Unzulänglichkeit der ganzen, von Luther zugrunde gelegten Lehrweise über Christus; denn, wie gesagt, kommt dadurch eine Übertreibung, ja das gerade Gegenteil von dem heraus, was Luther eigentlich mit seiner anfänglichen grundlegenden Lehre von Christus sagen wollte und zu sagen glaubte, statt der Aussage, daß Gott der Menschheit offenbar sei, die Aussage, daß die offenbare Menschheit, Leib und Blut Gott sei, da ja Luther von Leib und Blut im Abendmahl behauptet, sie seien allgegenwärtig und überall vorhanden und wirksam in unsichtbarer Weise, also wie Gott. Deshalb scheint es trotz des logischen Zusammenhangs doch schon aus sachlichen Gründen fraglich, ob Luther von seinem Glauben aus zu dieser Abendmahls-

---

1) E. A. 30, 49.

2) Siehe Köstlin, Luthers Theologie² II, 56, 60, 129 ff.

3) Vergl. Köstlin, II, 137 ff., der bezeugt, daß die Äußerungen über die Einigung der beiden Naturen vor dem Sakramentsstreit noch nicht die begriffliche Durchführung und Formulierung der spätern zeigen.

4) Vergl. S. 25. 5) Vergl. Köstlin², II, 141.

6) Vergl. Seeberg, Dg. II, 312; Köstlin², II, 146.

7) Vergl. Jäger 77.

lehre gekommen ist.[1] Dazu ist es zwar Tatsache, daß Luther bei der Lehre von Christus, welche bei ihm grundlegend ist, an die gleichlautenden altkirchlichen Formeln sich angeschlossen hat; dagegen ist geschichtlich nicht nachweisbar, dass er sich mit seiner Fortbildung der Christologie auf altkirchliche Lehren hat anders stützen können denn eben als Ausgangspunkt. Aber wie kam er dann anders dazu? Wenn nicht von sich aus und nicht durch altkirchliche Lehren, dann schließlich eben wohl doch durch das, was er selbst als Grund angegeben hat, durch die Texte der Schrift, die Abendmahlstexte zunächst, aber auch andre.

Allerdings findet sich ja Luthers Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi, bezw. von der leiblichen Gegenwart im Abendmahl mit ausdrücklichen Worten in der Schrift so wenig als in den altkirchlichen Bekenntnissen; allein die in ihr ausgesprochene Vorstellung von der göttlichen Daseinsart des Leibes Christi begegnet doch mehrfach in der Schrift. So will mich bedünken, Luther schreibe mit Recht: »Er ist im Stein des Grabes gewest, ohne solche begreifliche Weise, desgleichen in verschlossener Tür, wie sie nicht leugnen können. Hat er nun daselbst können sein ohne Raum und Stätte, seiner Größe gemäße, Lieber, warum sollt er nicht auch im Brot sein mögen ohne Raum und Stätt seiner Größe gemäße? Wenn er aber auf diese unbegreifliche Weise ist, so ist er außer der leiblichen Kreaturn und wird nicht darinnen gefasset noch abgemessen. Wer kann aber wissen, wie solchs zugehe? Wer will beweisen, daß falsch sei, ob jemand sagete und hielte: Weil er außer der Kreatur ist, so ist er freilich wo er will, daß ihm alle Kreaturen so durchläuftig und gegenwärtig sind als einem andern Körper seine leibliche Stätte oder Ort?«[2] Oder hat Luther nicht Recht hier? Mag nicht, wer das eine annimmt, ebensogut das andere annehmen, ja muß er es nicht tun? — Die Gegner haben sich jedenfalls gegenüber solchen Beweisen Luthers nur kümmerlich herausgeredet. Zwingli meinte gegenüber einem ähnlichen Hinweis Luthers auf die jungfräuliche Geburt, da stehe die Sache doch etwas anders als beim Abendmahl, denn da sei der wunderbare Vorgang vorausgesagt und genau beschrieben gewesen. Solche windige Ausflüchte konnten natürlicherweise Luther nur bestärken in der Gewißheit, daß er die Schrift, Gottes Wort, für sich habe.

Mit der Schrift also hat Luther alle in ihm selber aufsteigenden Zweifel beschwichtigt, wie alle Einwände der »alten Wettermacherin Frau Vernunft« niedergeschlagen, auf die Schrift aber also auch an-

1) Köstlin², II, 143 sagt beachtenswerterweise: »In Betreff der Gottheit Christi und der Beziehung menschlicher Idiome auf sie lehrte Luther auch jetzt doch nur wesentlich dasselbe wie schon vor dem Sakramentsstreit und der förmlichen Aufstellung seiner Sätze über ‚communicatio idiomatum‘«.

2) E. A. 30, 209 f.

scheinend mit gutem Grund seine Meinung vom Abendmahl gegründet. Die Schrift war allem nach in Wahrheit der feste Boden, worauf er stand, hier wie anderswo, zwar hier wie anderswo wohl auch eine Schranke für ihn. Beides hat er gewußt und tief empfunden. Sein Innerstes aufschließend sagt er[1]: »Sollt ich denn und muß ungewissen, finstern Text und Verstand haben, so will ich lieber den haben, der aus göttlichem Munde selbst gesprochen ist, denn daß ich den habe, so aus menschlichem Munde gesprochen ist. Und soll ich betrogen sein, so will ich lieber betrogen sein von Gott, so es möglich wäre, denn von Menschen. Denn betreugt mich Gott, so wird er's wohl verantworten und mir Wiedererstattung tun. Aber Menschen können mir nicht Wiedererstattung tun, wenn sie mich betrogen haben und in die Hölle geführt«. »Demnach kannst du fröhlich zu Christo reden, beide an deim Sterben und jüngsten Gericht, also: Mein lieber Herr Jesu Christe, es hat sich ein Hader über deinen Worten im Abendmahl erhoben; etlich wollen, daß sie anders sollen verstanden werden, denn sie lauten. Aber dieweil sie mich nichts Gewisses lehren, sondern allein verwirren und ungewiß machen und ihren Text in keinen Weg wollen noch können beweisen, so bin ich blieben auf deinem Text, wie die Worte lauten. Ist etwas finster, so hast du es wollen so finster haben; denn du hast keine andere Verklärung drüber geben, noch zu geben befohlen. So findet man in keiner Schrift noch Sprachen, daß »ist« sollte »deutet«, oder »mein Leib« »Leibs Zeichen« heißen. Wäre nu eine Finsternis drinnen, so wirst du mir's wohl zu gute halten, daß ich's nicht treffe. Wie du deinen Aposteln zu gut hieltest, da sie dich nicht verstanden in vielen Stücken, als da du von deinem Leiden und Auferstehen verkündigest, und sie doch die Wort, wie sie lauten, behielten und nicht anders machten. Wie auch deine liebe Mutter nicht verstund, da du zu ihr sagest, Lc. $2_{49}$: Ich muß sein in dem, das meines Vaters ist, und sie doch einfältiglich die Wort in ihrem Herzen behielt und nicht andere draus macht. Also bin ich auch an diesen deinen Worten blieben: Das ist mein Leib usw. und habe mir keine draus machen wollen, noch machen lassen; sondern dir befohlen und heimgestellt, ob etwas finster darinnen wäre, und sie behalten, wie sie lauten, sonderlich weil ich nicht finde, daß sie wider einigen Artikel des Glaubens streben.«

## IV. Der weitere Verlauf der reformatorischen Abendmahlsfrage.

Über die im großen Abendmahlsstreit zwischen Luther und seinen Gegnern zu Tage geförderten Erkenntnisse vom ursprünglichen Wesen

1) E. A. 30, 302 f.

des Abendmahls ist man weder im übrigen Reformationszeitalter, noch im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert in einigermaßen erheblicher Weise hinausgekommen. Männer wie Melanchthon, Butzer, Kalvin, Bullinger und andre haben sich wohl ihre besonderen Ansichten vom Abendmahl gebildet; aber es handelt sich dabei fast ganz nur um etwas verschiedene Anordnung oder Wendung des bereits Erreichten und noch öfters um bloße Eigenheiten dogmatischer Art, bezw. um mehr oder weniger geistige Auffassungsweise der überlieferten Vorstellungen und in ganz unerheblichem Maße um wirkliche sachliche Unterschiede.

Kalvin, dessen Meinung[1] in den reformierten Kirchen die am weitesten verbreitete wurde[2], suchte die spiritualistischen Übertreibungen der Schweizer zu beseitigen und zugleich deutlicher als Luther die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl, wie die Papisten sie vertraten, abzuwehren. Er änderte deshalb einerseits die Lehre, daß die Abendmahlsstoffe bloß an den Erlösungstod erinnernde Zeichen des Leibes und Blutes Christi seien, dahin um, daß mit diesen Zeichen als Pfändern und Siegeln der Gnade Christi Leib und Blut nicht nur dargestellt, sondern auch wirklich dargeboten würden,[3] und behauptete, daß im Abendmahl uns eine wirkliche Gemeinschaft mit Christus geschenkt sei. Andererseits urteilte er, der Leib Christi werde im Abendmahl zwar wahrhaft genossen, jedoch allein von den Gläubigen durch die Kraft und Wirksamkeit des Geistes Christi[4]. Bei der Deutung des Abendmahls im allgemeinen legte Kalvin ausgesprochenermaßen die Reden in Joh. 6[5], besonders die eine: »Mein Fleisch ist die rechte Speise und mein Blut ist der rechte Trank«, zugrunde, obgleich er so wenig wie die andern Reformatoren glaubte, daß die Reden Joh. 6 unmittelbar das Abendmahl beträfen. Er schreibt in seiner Schrift Vom Abendmahl des Herrn[6] in bezug auf jenen Spruch: Sind das nicht inhaltsleere Worte, so muß unsere Seele sich an seinem Leib und Blut

1) Vergl. J. Müller, Lutheri et Calvini sententiae de coena sacra inter se comparatae, Halle 1853; M. Destrech, Essai sur la doctrine de la s. cène d'après Calvin, Montauban 1880.

2) Vergl. PRE³ I, Loofs, A. II, 68.

3) Calvin. Instit. 1559, IV, 17, 11: dico igitur, in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem ejus etc.

4) Apologia pro Fallesio, Corp. Reform. X, 289: hunc esse recipiendi modum, quod in terra locati, fide tamen in coelum conscendimus, ipse vero se nobis arcana spiritus sui virtute communicat, ut animas nostras alat sua substantia, quo ejus facti participes et illius corporis membra omnium quoque bonorum ejus participes fiamus.

5) Vergl. Lobstein, Revue de théol. et de phil. 1889, 3, 246: elle opère surtout avec les idées johanniques, d'ailleurs très arbitrairement exploitées.

6) Petit traité de la Saincte Cène, 1541, Corp. Reform. XXXIII, 429 s.

als an ihrer rechten und eigentlichen Speise nähren, damit unser Leben in Christus sei. Das wird uns ausdrücklich im Abendmahl bezeugt, wenn es vom Brote heißt: »Nehmet hin und esset, das ist mein Leib«! und vom Kelche: »Nehmet hin und trinket, das ist mein Blut!«[1] —

Dem Beispiele Kalvins folgend, haben die meisten reformierten Bekenntnisschriften der spätern Reformationszeit gelehrt, daß die Abendmahlselemente nicht nur bloße Zeichen seien, sondern Zeichen und Pfänder, mit welchen sich beim gläubigen Empfang die wirkliche Wahrheit verknüpfe. Desgleichen wurde späterhin nach Kalvins Vorgang das Abendmahl insgesamt meist ebensosehr als Symbol der innern Aneignung des Erlösers, wie als Erinnerungszeichen an den Tod desselben aufgefaßt. Doch kam auch die stärkere Betonung des letztern Moments je und je wieder vor.[2] Irgendwelche bedeutendere Fortschritte zu einer bessern Begründung der einen oder andern Betrachtungsweise sind aber bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein nicht gemacht worden, wenigstens soweit meine Kenntnis reicht. Selbst so eingehende Werke, wie z. B. Rudolf Hospinians Historia sacramentaria[3], geben dem Abendmahlsforscher fast gar keine besondere Ausbeute für die geschichtliche Entwicklung der Abendmahlsfrage in unserm Sinne. Nur selten und vereinzelt finden sich darin und ebenso in den gleichzeitigen, hier einschlagenden Schriften allgemeinerer Art, wie z. B. Joseph Binghams Origines ecclesiasticae[4], nutzbare geschichtliche Einzelheiten über das Abendmahl.

---

Allgemeiner Rückblick auf die Ergebnisse der Abendmahlsfrage der Reformationszeit. Die Behandlung der Abendmahlsfrage zur Reformationszeit zeichnet sich vor derjenigen im Mittelalter durch größere Gründlichkeit aus, weil Luther voran, aber auch die andern zur einzigen Richtschnur ihrer schließlichen Ansichten vom Abendmahl die biblischen Texte machen und nicht mehr die kirchliche Überlieferung überhaupt. Allerdings zeigen dann die Reformatoren gegenüber den biblischen Berichten noch die gleichen Vorurteile, wie das Mittelalter sie hat gegenüber der gesamten Überlieferung. Sie wollen nicht fragen noch prüfen, ob die biblische Überlieferung über

---

1) Vergl. auch Institutio IV, c. 17 14: quum coena nihil aliud sit quam conspicua ejus promissionis testificatio quae Ioannis sexto habetur, nempe Christum esse panem vitae qui e caelo descendit.

2) Vergl. Kahnis, 57 f. Anm. Für das einzelne siehe E. F. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, 1903, die im Register unter »Abendmahl« angezeigten Stellen.

3) R. Hospinian, Historia sacramentaria, bes. t. II, De origine et progressu controversiae sacramentariae, 1603.

4) O. eccl. or the antiquities of the Christian Church, London 1708—22, Vol. VI, pars 2.

das Abendmahl einheitlich sei und in allen Stücken gleich wertvoll, sondern setzen dies ohne weiteres voraus. Und darum allermeist ist meines Bedünkens die Lösung der Abendmahlsfrage durch die Reformatoren mißlungen. Wohl infolge davon vermochten sie sich schließlich, trotz schöner Ansätze, nicht von der unrichtigen, durch Paschasius Radbert eingeleiteten Betrachtungsweise der Abendmahlsüberlieferung loszumachen, sondern haben sich recht eigentlich darin verrannt. Anderseits sehen wir ihren Blick auch vielfach gehemmt durch den übermäßigen Gegensatz gegen die mittelalterlichen Lehren vom Abendmahl. Aus den Erörterungen über das Abendmahl zwischen Zwinglis Partei und Luther gewinnt man aber immerhin die wertvolle allgemeine Erkenntnis, daß die sinnliche Auffassung des Abendmahlsinhaltes an den neutestamentlichen Abendmahlsberichten einen nicht unbedeutenden Rückhalt hat, während die geistigere Auffassung vom Abendmahl mehr nur durch Gründe der Vernunft und des Glaubens als der Schrift im allgemeinen gerechtfertigt scheint. Ferner bestätigt der Widerwille und Kampf der Reformatoren gegen das Opfer im Abendmahl unsere im Mittelalter gemachte Beobachtung, daß der Opfergedanke im Abendmahl mit roherer oder doch weniger geistiger Empfindungs- und Vorstellungsart zusammenhängt. Endlich mahnt die doppelte Auffassung vom Abendmahl als Gnadenmittel und Gedächtnisfeier in der Reformation an den mittelalterlichen Unterschied von Meßopfer und Sakrament.

---

## Dritter Teil.

# Die Abendmahlsfrage in der neuesten Zeit.

### I. Die allgemeine Entwicklung der Abendmahlsfrage in der neuesten Zeit.

Einen guten Einblick in die allgemeine Entwicklung der Abendmahlslehre im neunzehnten Jahrhundert bis zur Mitte der achtziger Jahre gewährt die 1886 in Gotha erschienene Schrift von Hermann Schultz, Zur Lehre vom heiligen Abendmahl. Allerdings deckt sich ja, wie früher angedeutet wurde, die Abendmahlslehre nicht genau mit der Abendmahlsfrage, aber nicht in dem Sinne, daß die Abendmahlslehre etwas ganz anderes umfaßte als die Abendmahlsfrage; vielmehr mag die letztere eher nur als Ausschnitt aus der ersteren gelten. Demgemäß leistet die Arbeit Schultzens für den von ihr umspannten Zeitraum alles, was sich da für unsern Zweck leisten läßt. Und es hätte keinen Sinn hier zu wiederholen, was Schultz schon in vorzüglicher Weise gesagt hat. Zwar wäre es nun mißlich, nur die Arbeit der letzten fünfzehn Jahre ausführlicher zu besprechen, die Schultz noch nicht berücksichtigt, und die allgemeine Entwicklung der Abendmahlsfrage in ihnen allein besonders zu verfolgen. Indessen überhebt uns eine neulich erschienene Schrift von A. Schweitzer[1], welche namentlich die wissenschaftliche Erforschung der Abendmahlsfrage in den letzten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts in allgemeiner Weise bespricht, auch dieser Pflicht. Wir können uns darum in diesem Abschnitte darauf beschränken, nachzusehen, welches die wesentlichen Züge der allgemeinen Entwicklung sind, und ob und inwiefern die Ergebnisse der beiden Forscher über die allgemeine Ent-

1) Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums v. A. Schweitzer, I. H. Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jhrhdts. und der historischen Berichte, Tüb. und Leipzig 1901.

wicklung der Abendmahlsfrage im neunzehnten Jahrhundert die nachherige, erneute Erörterung der Abendmahlsfrage im einzelnen rechtfertigen.

Schultz kennzeichnet im Eingange seiner Schrift (S. 2 f.) die bisherigen Hauptauffassungen des Abendmahls ungefähr folgendermaßen: Man kann erstens die heilige Feier rein geschichtlich betrachten, das heißt als eine Handlung, durch welche auf dem Wege eines geistig verständlichen Vorgangs eine Tatsache der Vergangenheit mit ihrer Bedeutung und Wirkung in unserm Inneren lebendig wird. Diese Betrachtung ist zur Reformationszeit, namentlich auf zwinglischer Seite, zu finden und bei Oekolampad, aber nicht dort allein. Sie ist naturgemäß auch die einzige dem Rationalismus zusagende, hängt jedoch keineswegs innerlich mit ihm zusammen. Zweitens kann man das Abendmahl mystisch auffassen, das heißt überzeugt sein, daß mit der Feier der äußern Handlung sich eine verstandesmäßig nicht erklärbare, geheimnisvolle unmittelbare Wirkung des verklärten Christus auf das inwendige Leben der Gläubigen verbinde. Das ist die Auffassungsweise Kalvins; aber sie tritt auch in anderer dogmatischer Darstellung auf. Und endlich kann man das h. Abendmahl drittens als ein Wunder im Sinne der gewöhnlichen dogmatischen Auffassung des Wortes betrachten, das heißt an eine von psychologischen Bedingungen unabhängige, auf das Naturgebiet sich erstreckende göttliche Wirkung auf die Genossen der Handlung denken, deren Vermittler die Elemente der heiligen Feier werden. In dieser Ansicht treffen lutherische und katholische Theologie zusammen und haben ihre relative Gleichartigkeit auch immer anerkannt. Doch begnügt sich die lutherische Theologie damit, ein Wunder nur soweit anzunehmen, wie es für die wirkliche und wesentliche Gegenwart der göttlichen Gnadengabe im äußern Zeichen unerläßlich ist. So Schultz.

Unstreitig hat nun diese Unterscheidung von historischer, mystischer und magisch-naturhafter Auffassung des Abendmahls ihre gute Begründung. Auch ist sie jedenfalls der von der Reformationszeit her lange beliebten, rein äußerlich konfessionellen Unterscheidung zwischen katholischer, lutherischer und reformierter Abendmahlsauffassung vorzuziehen, da sie nicht den ungeordneten Grund bloß der Tatsachen der Geschichte, sondern auch verständigen Grund hat. Doch ist sie deßungeachtet wohl zum Überblick über die Abendmahlsarbeit im neunzehnten Jahrhundert nicht ganz ausreichend und unterrichtet wohl auch nicht ganz genügend über die tiefgehendste Verschiedenheit der Standpunkte. Schultz selber sieht sich später (S. 65), wo er auf die historische Auffassung vom Abendmahl im besondern zu reden kommt, veranlaßt, wiederum innerhalb der historischen Auffassung zwei Spielarten zu unterscheiden. Eine, die von dem Opfertode Christi ausgeht und dann die Forderung seiner Aneignung durch Essen und

Trinken des von Christus Dargebotenen ohne weitere Betonung von Essen und Trinken anschließt, und eine andere, die vom Essen und Trinken ausgeht und als dessen Gegenstand an sich Jesu Person und Werk denkt, nur durch den Hinweis auf den Opfertod Jesu in besonderer Weise bestimmt. Mir scheint aber, daß die erste dieser Spielarten der historischen Abendmahlsauffassung eigentlich mit einem Teil der magischen Auffassungen auf einer Linie liegt, da die heutige katholische Abendmahlsvorstellung zum mindesten, wo nicht auch einzelne magische Abendmahlsvorstellungen im neuern Protestantismus, ebenso vom Todesopfer Christi ausgeht und das Essen und Trinken desselben ohne besondere Betonung anschließen. Noch weniger, glaube ich, wird man sich verbergen können, daß die zweite Spielart der historischen Richtung vielfach mit der mystischen zusammentrifft, weil auch diese vom Essen und Trinken im Sinne einer Mitteilung des geistigen Wesens und Lebens Jesu auszugehen pflegt und des Opfers meist nur beiläufig gedenkt, wie man das an den Ansichten mehrerer der von Schultz aufgeführten Vertreter der mystischen Richtung erkennen kann. Offenbar greifen also jene Nebenbestimmungen, die Schultz für verschiedene Arten der historischen Auffassungsweise angibt, das Ausgehen vom Opfertod und Nichtbetonen von Essen und Trinken einerseits und das Ausgehen von Essen und Trinken und Betonen von Jesu Person und Werk statt seines Opfertodes anderseits, über diese letztere hinaus und sind eigentlich von umfassenderer Art, als die Bezeichnungen mystisch, magisch, historisch. Sind sie doch auch zweifellos nur ein Ausdruck für denselben tiefgehenden Zwiespalt, der sich schon im Mittelalter in der Unterscheidung vom Meßopfer und Sakrament im Abendmahl und in der Reformationszeit in der doppelten Auffassung vom Abendmahl als Erinnerungsfeier an Christi Tod und als Mittel der Aneignung der Gnade Christi offenbarte. Während die Bezeichnungen mystisch, magisch, historisch offenbar eigentlich bloß den verschiedenen Auffassungen der Gegenwart Christi im Abendmahl in früherer Zeit und nur insofern auch verschiedener Abendmahlsauffassung entsprechen.

Albert Schweitzer hat in seiner Besprechung der Arbeit des neunzehnten Jahrhunderts am Abendmahl Schultzens Mißgriff glücklich vermieden. Freilich hat er auch nur die wissenschaftliche Forschung des neunzehnten Jahrhunderts berücksichtigt, und unter wissenschaftlicher Forschung versteht er eben das, was Schultz als historische Betrachtungsweise bezeichnet. Im Grunde stimmt er daher sowohl mit uns als auch, auf dem enger begrenzten Gebiet, mit Schultz überein.

Er unterscheidet[1] innerhalb der wissenschaftlichen Bearbeitungen

---

1) Vergl. S. 5.

der Abendmahlsfrage zwei Hauptströmungen, eine, in der das »Darstellungsmoment«, und eine andere, in der das »Genußmoment«, das ist, eine, in der das Handeln und Reden Jesu, und eine, in der das Essen und Trinken der Teilnehmer zugrunde liegt. Daß die letztere Charakteristik, wenigstens der Hauptsache nach, sich mit derjenigen deckt, die Schultz von der zweiten Abart der historischen Auffassungsweise gibt, liegt auf der Hand. Bei der andern Angabe wird die Übereinstimmung mit der ersten Abart von Schultzens historischer Auffassungsweise wahrscheinlich, wenn man beachtet, daß Schweitzer unter dem »Darstellungsmoment« durchweg das symbolische Brechen des Brotes und Darbieten des Weines zur Verkündigung des Opfertodes des Herrn versteht. Vollends erweist jene Übereinstimmung die ausgesprochene Meinung Schweitzers, daß die Auffassung, bei der das Darstellungsmoment zugrunde liege, nichts andres sei als die römische Meßopfertheorie, aus ihrer durch Zwingli rationalisierten Form ins modern-geschichtliche übertragen, und die andere Auffassung, welcher das Genußmoment zugrunde liege, nichts als die wissenschaftlich-historische Reproduktion der altgriechischen, sagen wir der mystisch-sakramentalen Auffassung[1]; denn, wie vorhin festgestellt wurde, erhellt bei genauerer Betrachtung dasselbe für die zwei von Schultz festgestellten Abarten der historischen Auffassungsweise. Ob die Bezeichnung der beiden Grundrichtungen der heutigen Abendmahlsbetrachtung durch Schweitzer derjenigen Schultzens vorzuziehen sei, lasse ich dahingestellt. Uns mag genügen, die wesentliche Übereinstimmung der beiden Forscher bis zu diesem Punkte erkannt zu haben.

Abweichend ist ihre Meinung in folgendem: Während Schultz sich an den beiden festgestellten Abarten der historischen Betrachtungsweise hat genügen lassen, unterscheidet Schweitzer wohl genauer und zutreffender folgende Abstufungen: Erstens »Auffassungen mit einseitiger Herausarbeitung des Darstellungsmomentes«. Den Vorläufer derselben sieht er — zwar, wie man aus unserer Darstellung von Zwinglis Abendmahlslehre ersehen kann, nur mit beschränktem Recht, — in Zwingli, ihren heutigen Hauptvertreter in A. Jülicher. Zweitens unterscheidet er »doppelseitige Auffassungen mit Zugrundelegung des Darstellungsmoments und abgeleiteter Geltendmachung des Genußmoments«. Als Vertreter nennt er De Wette, Ebrard, Rückert, Th. Keim, Weizsäcker, Beyschlag, H. Holtzmann, Lobstein, Schmiedel. Drittens findet er Auffassungen mit »einseitiger Herausarbeitung des Genußmoments« bei Fr. Strauß, Br. Bauer, E. Renan, W. Brandt, Fr. Spitta, A. Eichhorn, endlich viertens doppelseitige Auffassungen mit Zugrundelegung des Genußmoments und abgeleiteter Geltendmachung des Darstellungsmoments bei A. Harnack, E. Haupt, Fr. Schultzen, R. A. Hoffmann.

---

1) Vergl. S. 39.

Man wird, wie gesagt, nicht umhin können, diese sachliche Übersicht über die wissenschaftliche Abendmahlsforschung des Jahrhunderts als im wesentlichen zutreffend zu erkennen. Schweitzer hat auch dabei fast alle wichtigeren, einschlagenden Arbeiten genannt und beachtet. Bloß die eben besprochene Schrift von H. Schultz hätte, trotz ihrer mehr dogmatischen Haltung, noch beigezogen werden dürfen, auch etwa die Aufsätze von A. Thoma[1] und von Kattenbusch[2].

Nicht in gleichem Maße richtig erscheint mir dagegen die von Schweitzer an der bisherigen wissenschaftlichen Abendmahlsforschung geübte überaus scharfe Kritik. Er sieht in einer Anzahl der zuletzt erschienenen Abhandlungen über die Abendmahlsfrage eine skeptische Stimmung, Zweifel an der Lösbarkeit der Aufgabe auftauchen, so namentlich in dem Vortrag Eichhorns[3], und erkennt darin etwas Berechtigtes, weil tatsächlich durch die bisherige Forschung die Schwierigkeiten nur gewachsen seien. Das Wachsen der Schwierigkeiten wird allerdings in gewissem Sinne nicht zu bestreiten sein. Es bietet aber meines Erachtens noch keinen Grund zum Mißtrauen gegen die bisherige Art der historisch-kritischen Methode, wenn es auch natürlich zu der Einsicht nötigt, daß vielfach noch Unbegründetes vorausgesetzt wird, und daß das bisherige Vorgehen der Untersuchung noch mangelhaft ist. Denn wollte man schlankweg alle historisch-kritischen Untersuchungen für falsch angelegt erklären, die noch keinen großen entscheidenden Erfolg gehabt, sondern einstweilen nur die Schwierigkeiten recht aufgedeckt haben, so müßten die meisten neutestamentlichen Fragen bisher gründlich falsch angefaßt worden sein. Schweitzer scheint dies allerdings auch von der Leben-Jesu-Frage zu denken und behaupten zu wollen. Andere werden aber in solchen Behauptungen nur die Übertreibung einer allgemein bekannten Wahrheit, nämlich der der Unvollkommenheit und Schwierigkeit alles geschichtlichen Wissens und Forschens sehen können und beim Abendmahl, wie anderswo, den Hauptgrund für die wachsenden Schwierigkeiten in der größern Gründlichkeit und Ausdehnung der wissenschaftlichen Fragen in jetziger Zeit erkennen.

Indessen sehen wir einmal zu, worin nach Schweitzer die Schwäche alles bisherigen Vorgehens in der Abendmahlsfrage liegt! Er sagt, sie liege darin, daß man das Vorurteil gehabt habe, die Abendmahls*worte*, oder, wie er sich ausdrückt, die Gleichnisse konstituierten die Feier, während umgekehrt die *Feier*, das soll wohl heißen die Handlung des Abendmahls, die Gleichnisse kläre und bedinge, sodaß Jesus in den geheimnisvollen Gleichnisworten die Bedeutung ausspreche,

---

1) Ztschrft. f. wissenschaftl. Theol. 1876, 3, 321 ff.
2) Christl. Welt 1895 Nr. 13—15.
3) Das Abendmahl im N. T., Leipzig 1898, Hefte z. Christl. Welt Nr. 36.

welche die Feier für ihn habe.[1] Es handle sich also nicht um die beiden unmöglichen Fragen, wie Jesus seinen Jüngern seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken gegeben habe, und wie sie diese Feier später in entsprechender Weise reproduzierten, oder, anders ausgedrückt, nicht mehr um das Problem: Was bedeuten die Gleichnisse, sondern um die Frage: Was bedeutete die Feier, damit wir die Gleichnisse erklären können? Man habe bisher gemeint, daß Jesus die Jünger aufgefordert habe, das dargereichte Brot und den herumgereichten Wein zu genießen, weil er sie als seinen Leib und sein Blut bezeichnet hatte; er, Schweitzer, gehe jetzt aber davon aus, daß Jesus von dem Brot und dem Wein, die seine Jünger auf seine Darreichung hin genossen, sagt, sie wären sein Leib und sein Blut. — Was sagen wir hierzu?

Im Jahre 1856 schrieb L. J. Rückert in seiner grundlegenden, bisher nicht übertroffenen, bekannten Schrift vom Abendmahl meines Erachtens ganz ähnlich, nur etwas vorsichtiger und wahrer: »Machen wir denn abermals einen Versuch. Blicken wir zu diesem Ende auf die bisherigen, so will uns erscheinen, als ob sich ein Gemeinsames an ihnen zeige, das möglicherweise die Ursache des Mißlingens enthalten könnte. Das aber ist dieses, daß man, wenn auch nicht ausschließlich, was nicht geschehen ist, doch vorzüglich die Worte selbst ins Auge gefaßt hat«, »und nur nebenher auch auf die Handlung blickte. Wie nun, wenn eben dies das Fehlerhafte war, nicht die Worte, sondern die Handlung die Hauptsache bildete, der die Worte dann nur zu dem Ende beigegeben wurden, daß das Denken der Empfänger in die rechte Bahn geleitet würde?«[2] — Täusche ich mich nicht, so gleicht diese Beurteilung der Sachlage derjenigen Schweitzers auf ein Haar, und diese ist also nicht neu. Allerdings ist dann die Weiterführung der Angelegenheit bei Rückert gründlich von der Schweitzers verschieden; aber das ändert nichts an der Tatsache, daß die Ausstellung Schweitzers nicht neu und seine Verurteilung aller früheren Abendmahlsuntersuchungen schon deshalb unberechtigt ist.

Übrigens scheint mir Schweitzer auch in der weitern Behandlung der Abendmahlsfrage keineswegs so selbständig, als er selber zu sein glaubt. Das genauer bestimmte Prinzip, nach dem er alle bisherigen Abendmahlsauffassungen prüft und ungenügend findet, nämlich, daß eine Abendmahlsauffassung nur dann Wert habe, wenn sie das Wesen »der urchristlichen Feier«, wie es besonders in der Didache geschildert sei, erkläre, so gut wie die geschichtlichen Berichte über die Feier in den Evangelien, verdankt er eingestandenermaßen Spitta[3]. Und etwas

1) S. 42. 43.

2) L. J. Rückert, Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte, Leipzig 1856, 109.

3) S. 37, 38, 30.

Neues bedeutet der Grundsatz eigentlich auch bei Spitta nicht; denn es hat eigentlich von jeher als Aufgabe der wissenschaftlichen Abendmahlsforschung gegolten, sämtliche älteste Berichte über das Abendmahl zusammenhängend erklären zu können. Ferner, wenn Schweitzer den Markusbericht deshalb am zuverlässigsten findet, weil er durch die Vorstellung der Gemeindefeier in keiner Weise beeinflußt sei[1], so hat das seinen tieferen Grund wohl an der besonders von H. Holtzmann vertretenen Wertschätzung des Markus. Jedenfalls haben die Eigentümlichkeit des Markus, daß er keine Aufforderung zum Trinken hat, sondern bloß die Tatsache feststellt, daß alle getrunken haben, nicht erst Schweitzer oder Br. Bauer bemerkt, sondern auch schon die Scharfsicht eines Karlstadt und anderer hat längst ihre Bedeutung gewürdigt. Endlich, wenn Schweitzer zur Erklärung der Darreichung der Genußelemente den eschatologischen Gedanken, bezw. das Wort von dem Neutrinken in des Vaters Reich heranzieht und behauptet, daß dies bisher nicht geschehen sei,[2] so ist dies doch angesichts dessen, was er selber von Fr. Strauß berichtet[3], und was Spitta, trotz Schweitzers Ausflüchten, betreffs jenes Wortes bemerkt[4], kaum haltbar.

Scheint mir so die Kritik Schweitzers an der herkömmlichen Abendmahlsauffassung in der Hauptsache durch keine bessere Einsicht seinerseits und kein wirksameres Verfahren, das er selbst gefunden hätte, gerechtfertigt, so enthält sie doch auch da und dort Wahrheit. Bis zu einem gewissen Grade richtig ist vor allem die Beobachtung, daß in den neueren Abendmahlsschriften die Stellung zu den zahlreichen Einzelfragen meist der Stellung entspreche, die der betreffende Forscher zum Genuß- und Darstellungsmoment einnehme, ja sich danach ausrechnen lasse.[5] Verschiedene der Einzelfragen sind in der Tat fast nur Scheinfragen, weil sie in sich selber keinen genügenden Halt zu sicherer Urteilsfällung bieten und infolge dessen gewöhnlich unwillkürlich entsprechend der Hauptentscheidung beurteilt werden. Aber einmal ist es längst nicht bei allen Einzelfragen so. Betreffs der Passahmahlfrage zum Beispiel geht doch jetzt überwiegend die Meinung aus klaren Gründen dahin, daß es sich beim Abendmahl um kein Passahmahl gehandelt habe oder wenigstens nur um ein bloß sozusagen zufälliges zeitliches Zusammentreffen von Passahmahl und Abendmahl. Weiterhin kann man die einfache Rechnung, welche Schweitzer glaubt andern nachrechnen zu können, in gewisser Weise auch bei ihm machen. Von seiner eschatologischen Auffassung des Lebens Jesu aus kommt er zu seiner eschatologischen Abendmahlsauffassung, von seiner eschato-

---

1) S. 56. 2) S. 61. 3) S. 11.

4) Spitta, Zur Geschichte und Literatur d. Urchristentums, I: Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls, S. 277 f.

5) S. 38.

logischen Abendmahlsauffassung im allgemeinen zu seinem Urteil über den Wert der Einsetzungsworte. Indessen sehe ich in diesem Zusammenhang an sich kein Arg, bei ihm nicht, aber allerdings auch bei andern nicht. Schließlich bekundet doch dergleichen nicht in allen Fällen gleich subjektive Fälschung der Tatsachen, sondern häufig nur ein aufmerksames Verfolgen einer weithin bemerkbaren, wirklichen Spur, oder es ist manchmal einfach die Folge der Gesetzmäßigkeit des Verlaufs geschichtlicher Vorgänge.

Gut hat Schweitzer zweitens beobachtet, daß sich die Abendmahlsfrage innerhalb eng gesteckter Grenzen bewegt. Aber dies scheint mir noch kein Beweis für eine unrichtige Fragestellung, wie er glaubt, sondern zeigt meiner Meinung nach nur, daß wir es bei der Abendmahlsfrage mit einem geschichtlich eng begrenzten Problem zu tun haben, bei dem wenigstens die allgemeinsten Möglichkeiten schnell erschöpft sind, und nur das ursprüngliche Einzelne sehr schwierig zu bestimmen ist.

Drittens hat Schweitzer wieder ein gewisses Recht, für die Ermittlung des ursprünglichen Inhalts des Abendmahls die Berücksichtigung des größern Zusammenhangs zu fordern. Indessen fragt es sich, nach meinem Empfinden wenigstens, sehr, ob es hiezu gerade einer neuen Auffassung des Lebens Jesu bedarf, wie Schweitzer denkt.[1] Wir haben ja nachgerade genug Leben Jesu, und so ziemlich von allen aus ist auch die Lösung der Abendmahlsfrage versucht worden, jedoch mit gerade so ungewissem Erfolg, wie wo die Abendmahlsfrage für sich allein erhoben wurde. Zu schnellerer Entwicklung trägt also offenbar die Verbindung mit dem Problem des Lebens Jesu nichts bei, im Gegenteil, sie vermehrt wohl nur die Schwierigkeiten. Der größere Zusammenhang, von dem aus meiner Ansicht nach die Abendmahlsfrage ins Auge gefaßt werden muß, ist derjenige, von dem aus sie die vorzüglichsten Abendmahlsforscher schon längst ins Auge gefaßt haben, nämlich die Berichte jeder Art über das Abendmahl aus den zwei ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung. Denn heute haben wir noch mehr Ursache hiefür, als man früher hatte, weil die Geschichte dieser Zeit bedeutend mehr aufgehellt ist als ehedem, und nicht zum mindesten die Abendmahlsgeschichte.

Ich meinerseits habe überhaupt an der Abendmahlsarbeit der letzten Jahrzehnte im allgemeinen viel mehr zu rühmen als zu tadeln. Ein großes ist vor allem, daß man sich seit den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts allmählich von der dogmatisch beschränkten Fragestellung gänzlich loszumachen begonnen hat und zu wirklich geschichtlicher Betrachtung gekommen ist. Was das frühe Mittelalter schon böse gemacht und die Reformation schließlich nicht gut gemacht hatte, das

---

1) S. 62.

haben in den letzten Jahrzehnten verschiedene Männer, in erster Linie Rückert, zu bessern begonnen.[1] Rückerts Werk ist ja freilich längst noch nicht abschließend; aber es hat doch den einen großen Vorzug vor allen früheren, daß es mit der vorgefaßten Meinung, als liege im N. T. eine jedenfalls einheitliche, notwendig übereinstimmende Überlieferung über das Abendmahl vor, gänzlich und gründlich gebrochen hat. Rückert hat als der Erste rund und rein nicht mehr bloß die Frage aufgestellt: wie haben wir die Abendmahlsüberlieferung aufzufassen? sondern: was ist die ursprüngliche Überlieferung vom Abendmahl? Statt mehr oder weniger dogmatisch befangen, wie seine Vorgänger, ist er zuerst als vorurteilsloser Geschichtschreiber an die Abendmahlsfrage herangetreten, und seit ihm hat diese wirklich vorurteilslose Art nie aufgehört; im Gegenteil, sie ist heute stärker vertreten als je. Dazu findet sich doch, häufiger als früher, auch bei solchen, die sonst noch dogmatisch gebunden sind, durchaus sachliche Abendmahlsforschung. Wenn dieselbe nicht so deutlich hervortritt, so liegt es oft nur daran, daß diese Leute in solchem Maße Biblizisten sind, daß sie sich ihre eigene geistigere Vorstellungsweise nicht unabhängig von der sinnlichern Vorstellungsweise einzelner Schriftsteller des N. T. zu bewahren wissen.

Allerdings wird die Abendmahlsforschung auch heute immer noch durch allerlei Vorurteile gehemmt, so durch seit der Reformation nie ganz erloschene antikatholische Absichten. Man macht vielfach noch die älteste christliche Überlieferung reiner, um nicht zu sagen protestantischer, als sie ist. Doch beginnt sich im Vergleich zu etwas ältern Arbeiten, wie denjenigen von Höfling und Steitz[2], neuerdings auch nach dieser Seite hin die völlige Unbefangenheit zu mehren. Weit stärker hemmen jetzt die sachliche Abendmahlsforschung vorgefaßte kritische Meinungen, besonders solche über die größere oder geringere Zuverlässigkeit einzelner neutestamentlicher Schriftsteller, obgleich doch die meisten Urteile über den geschichtlichen Wert oder Unwert der verschiedenen neutestamentlichen Überlieferung noch so schwankende sind, daß die Abendmahlsforschung besser täte, zunächst so unabhängig und so unbekümmert wie möglich um die Fragen der sogenannten

---

1) Vergl. schon das große Lob F. Chr. Baurs, Theol. Jbb. XVI, 1857, S. 533 über Rückerts Schrift. Allerdings hat Baur Rückerts Rationalismus getadelt; aber derselbe ist geringfügig und äußert sich nicht in dem, worin ihn Baur gesehen hat, in dem wohlerwogenen Urteil über die Abendmahlsauffassung des Paulus, die vom Standpunkt des christlichen Geschichtsschreibers berechtigt ist, sondern bloß in der Zulassung der allgemeinen Vernunft als Richterin über den geschichtlichen Tatbestand der Abendmahlsüberlieferung in Fällen, wo Rückert keine andere Entscheidung möglich scheint.

2) G. E. Steitz, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche, Jbb. f. d. Theol. 1864—68; IX, 409 ff.; X., 64 ff.; XI, 193 ff.; XII, 211 ff.; XIII, 3 ff. 649 ff.; J. W. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, Erl. 1851.

neutestamentlichen Theologie und Einleitungswissenschaft ihren Weg zu gehen. Aber von solchen Mängeln abgesehen, scheint mir, wie gesagt, doch der Gang der neueren und neuesten Abendmahlsforschung erfreulich. Ich übertreibe wohl nicht, wenn ich sage, daß ich die meisten Untersuchungen über das Abendmahl aus den letzten drei Jahrzehnten durchgelesen habe und wenige nur ganz ohne Nutzen. Scheinbar ist die Abendmahlsfrage nicht viel vorgerückt; in Wahrheit aber, wie mich dünkt, sehr viel. Gerade auch durch die jetzt übliche, von Schweitzer zwar gerügte, aber in Wahrheit methodisch[1] zuverlässigere Behandlung und Untersuchung des Stoffes nach verschiedenen Gesichtspunkten wie Überlieferungsfrage, Stiftungsfrage, Passahfrage, Opferfrage, eschatologische Frage usw., ist sachlich sehr vieles klarer geworden, als es früher war. Dem bloß oberflächlichen Beschauer mag allerdings die Verwirrung auf den Gipfel gestiegen zu sein scheinen; wer jedoch genauer hinblickt, muß erkennen, daß dies Stürmen, Stoßen, Drängen und der bunte Wechsel der Meinungen nicht eigentlich Verwirrung, sondern wirklich Gewinn bringender Fortschritt ist. Mir wenigstens will es so vorkommen, als bewähre sich da der alte Vergleich: »Wenn die Nacht am dunkelsten ist, so ist der Tag nahe herbeigekommen«. Und so versuche ich es noch einmal mit der Entwicklung der Abendmahlsfrage in der jetzt üblichen Art, indem ich nun der Reihe nach das jetzt Erarbeitete im einzelnen zu sammeln, sichten und zu ergänzen trachte.[2]

---

1) S. 2.

2) Aus der in diesem und in den folgenden Abschnitten berücksichtigten neueren und neuesten Abendmahlsliteratur erwähne ich außer einigen bereits angeführten, folgende Schriften: A. Harnack, Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin, T. u. U. VII, 2, 115 ff.; Th. Zahn, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche, Neue kirchl. Ztschft., 1892, 3, 261 ff.; A. Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, Theol. Abhdlgn. C. v. Weizsäcker gewidm., 1892, 215 ff.; P. Gardner, The origin of the Lord's supper, 1893; Mensinga, Ztschft. f. wissensch. Theol., 1893, 36, 2, 267 ff.; W. Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, 283 ff.; Spitta s. oben, 1893; E. Haupt, Über die ursprüngl. Form und Bedeutung der Abendmahlsworte, 1894, Programm; E. Grafe, Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier, 1895; Ztschft. f. Theol. und Kirche, V, 2, 101 f.; Kattenbusch, Das h. Abendmahl, Christl. Welt, 1895, Nr. 13—15; Fr. Schultzen, Das Abendmahl im N. T., 1895; Watterich, Das Konsekrationsmoment im h. Abendmahl u. s. Geschichte, 1896; Die Gegenwart des Herrn im h. Abendmahl, 1899; R. A. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken J. Chr., 1896; R. Schäfer, Das Herrenmahl nach Ursprung u. Bedeutg., 1897; Eichhorn, das Abendmahl im N. T., Hefte z. Christl. Welt Nr. 36, 1898; C. Clemen, Der Ursprung des h. Abendmahls, Hefte z. Christl. Welt Nr. 37, 1898; Lichtenstein, Des Ap. Paulus Überlieferg. v. d. Einsetzgsw., 1899; Schmiedel, Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahls, Protest. Monatsh. III, 4, 1899; C. Gore, Body of Christ, 1901; W. Berning, Die Einsetzung der h. Eucharistie usw., 1901; J. F. Keating, The agape

## II. Die letzten Ergebnisse der Abendmahlsfrage im einzelnen.

1. Die ursprüngliche Überlieferung. Die heutige Abendmahlsforschung setzt häufig ein mit der Frage, welches die ursprüngliche Abendmahlsüberlieferung sei, das ist, welche Texte der altchristlichen Literatur für die Abendmahlsfrage vorzüglich in Betracht fielen und welcher Wortlaut der Texte. Dabei wird von der großen Mehrzahl der Abendmahlsforscher anerkannt, daß in erster Linie die Berichte der drei Synoptiker über den Vorgang beim letzten Mahle Jesu in Erwägung zu ziehen seien, sodann Paulus mit den Angaben besonders in I Kor. 11 und 10, weiter die Berichte der Apostelgeschichte vom Brotbrechen, vielleicht auch Joh. 6 und noch gewisse andere, über das N. T. verstreute, verstecktere Anspielungen auf das Abendmahl. Einige berücksichtigen außerdem noch eingehend Angaben der Didache und des Justin. Die meisten aber gehen, abgesehen von den Darstellern der Geschichte der Abendmahlslehre, nicht über den nächsten Umkreis des N. T. hinaus, indem sie wohl wie Jülicher[1] erachten, daß schon bei den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts keinerlei Auskunft mehr über das ursprüngliche Abendmahl zu erhalten sei.

Wie mir vorkommt, geschieht letzteres mit Unrecht. Denn einmal wird doch heute in weiten Kreisen anerkannt, daß der neutestamentliche Kanon eine ziemlich willkürliche Grenze ältester, echter Überlieferung ist. Ferner kann eine Behauptung wie die Jülichers erst dann bestehen, wenn die Abendmahlsfrage einmal einigermaßen genügend gelöst sein wird, das heißt, dann erst wird man bestimmt sehen können, ob Jülicher Recht hat oder nicht. Solange aber eine einigermaßen befriedigende Lösung fehlt, wird es besser sein, die Überlieferung der zwei ersten Jahrhunderte zum mindesten zur Untersuchung heranzuziehen, mögen auch immerhin die neutestamentlichen Abendmahlsberichte zunächst den richtigen Ausgangspunkt der Untersuchung bilden als die mutmaßlich ursprünglichsten, weil mutmaßlich ältesten. Ebenso hängt die Entscheidung über den ursprünglichen Wortlaut der Texte, wo er strittig ist, wohl vorzüglich von der endlichen Lösung der Abendmahlsfrage ab. Wer die bisherigen Schwierigkeiten der letztern allgemein befriedigend und einleuchtend wird erklären können, der wird wahrscheinlich auch die Mittel erhalten und haben, die bedeu-

---

and the eucharist in the early church, 1901; W. B. Frankland, The early eucharist, 1902; Axel Andersen, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Chr., Ztschft. f. nt. Wschft. 1902, 2, 115 ff.; 3, 206 ff.; Johannes Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum, 1903 (diese Schrift konnte von mir nur noch nachträglich berücksichtigt werden).

1) Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, 248.

tendern textlichen Anstände zu beseitigen.[1] Die Überlieferungsfrage ist also tatsächlich in der Hauptsache nur eine Scheinfrage, welche im Grunde von der Lösung der Abendmahlsfrage im eigentlichsten Sinne abhängt.[2]

Nur einiges Wenige läßt sich über die Echtheit und Zuverlässigkeit der Überlieferung mit Hilfe von außer der Abendmahlsfrage liegenden Anhaltspunkten annähernd sicher feststellen, so wenig, daß man sich fragen kann, ob es sich überhaupt lohnt, die Verhandlungen der neuesten Forschung nach dieser Seite hin hier etwas genauer anzusehen. Indessen macht sich dann später auch der Entscheid über die ursprüngliche Überlieferung vom Hauptentscheide über die eigentliche Abendmahlsfrage aus einfacher und leichter, wenn man schon weiß, was dort die wichtigsten Streitsachen sind. Und so möge hier immerhin das Wichtigste von dem erwähnt werden, was die Überlieferungsfrage beim Abendmahl betrifft.

a) Die Berichte des Matthäus und Markus gelten vielen für ursprünglicher als die des Paulus und Lukas, weil sie kürzer und einfacher scheinen.[3] Indessen finden andere mit Recht, einen sichern Anhalt habe diese Ansicht nicht.[4] Etwa einmal kann auch ein längerer und ausführlicherer Bericht ursprünglicher sein als ein einfacher, kurzer. In Wahrheit wird vielmehr der Bericht für ursprünglich zu gelten haben, der die andern als sachlich abgeleitet erkennen läßt. Welcher das aber sei, darüber kann nur eine Lösung der eigentlichen Abendmahlsfrage Auskunft verschaffen.

b) Von nur Wenigen wird der Beobachtung widersprochen, daß Matthäus und Markus einerseits und Lukas und Paulus anderseits einander hinsichtlich der Abendmahlsüberlieferung nahe stehen, weil beiderseits besonders die Kelch-, aber auch die Brotworte der Hauptsache nach übereinstimmen, ferner, weil Paulus und Lukas allein ausdrücklich von einer Gedächtnishandlung reden.

c) Große Übereinstimmung herrscht unter den wissenschaftlichen Forschern ferner betreffs des ursprünglichen Textes der jetzigen Abendmahlsberichte von Markus und Matthäus[5]. Die Meinungsverschiedenheiten sind nahezu alle ziemlich unerheblich. Über den Wortlaut der anfänglichen Abendmahlsberichte von Matthäus und Markus hingegen

---

1) Ich teile ganz die Ansicht, die B. Weiß einmal ausgesprochen hat, daß alle Versuche, durch Sichtung der Textzeugen zu einem ursprünglichen Text zu gelangen, nicht zum Ziel kommen, sondern lediglich exegetische Prüfung, die den Fehlerquellen der Texte nachspürt, Erfolg verheißt.

2) Vergl. auch W. Berning a. a. O. 67; R. A. Hoffmann 42; Lobstein 30.

3) Vergl. Rückert 19.

4) Vergl. z. B. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter[2], 1892, 575 f.

5) Vergl. Rückert 58 ff.; Schultzen, Das Abendmahl im N. T., 1895, 5 ff.

gibt es allerlei Ansichten[1], die aber mehr auf innern als äußern Gründen ruhen und darum erst später erwogen werden sollen. Ich erwähne nur den anders gearteten Versuch Spittas[2], in den Worten Mk. $14_{12-16}$ einen Einschub nachzuweisen. Spitta ist der Ansicht, die Worte Mk. $14_2$[3] bewiesen, daß die Gegner nach Markus die Absicht gehabt hätten, Jesus noch vor dem Feste in ihre Gewalt zu bringen. Ebenso zeige Mk. $14_{10.\,11}$, daß Judas den Verrat »zu rechter Zeit« (εὐκαίρως, vergl. 2 Tim. $4_2$), das heißt, vor dem Feste, habe üben wollen. Aber hiezu stehe dann der Bericht Mk. $14_{12-16}$ in schreiendem Widerspruch, der mittelbar besage, daß Jesus gerade auf das Fest hin verraten und getötet worden sei. Dieser Bericht sei deshalb als späterer Einschub anzusehen, zumal er sich auch zeitlich bei Markus nicht so glatt an das Vorhergehende anschließe wie bei Lukas, und überdies nachher Vers 17 vom Kommen Jesu mit den Zwölfen geredet werde, obwohl gerade vorher gesagt sei, daß zwei Jünger schon in die Stadt gegangen wären. — Unstreitig legen diese Beobachtungen recht nahe, daß es sich in Mk. $14_{12-16}$ um einen spätern Einschub handelt. Doch hat J. Weiß Spitta gut eingewendet, daß man keinen Einschub auszumerzen brauche, wenn man nur die zusammengesetzte Art des Markusevangeliums anerkenne.[4]

d) Betreffs des paulinischen Abendmahlsberichts sind die Meisten heute für Weglassen der verschiedenen überlieferten Partizipien κλώμενον, θρυπτόμενον, διδόμενον bei den Brotworten[5]. Sie finden, die Verschiedenheit der Partizipien bezeuge, daß ursprünglich keines vorhanden gewesen sei.[6] Andre entgegnen freilich, dies sei keineswegs der Fall; vielmehr handle es sich bei den verschiedenen Partizipien nur um verschiedene Übersetzungen eines gemeinsamen Urtextes[7]. Sicher ist, daß es schwer fällt, zu entscheiden, ob die Textbezeugung der Beibehaltung günstiger ist als der Weglassung. Das Gewicht alter Handschriften für diese wird reichlich aufgehoben durch das Gewicht

1) Vergl. z. B. die Ansicht von Andersen, a. a. O. 2, 128 ff., daß Matthäus und Markus aus Paulus interpoliert worden seien.

2) Spitta 222 ff., dazu vergl. Ch. Rauch, Ztschft. f. nt. Wschft., 1902, 4, 311 ff.

3) ἔλεγον γάρ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ.

4) Theolog. Litztg. 1893, Sp. 398, auch J. Weiß, Das älteste Evangelium, 1903, 292. Diese Auffassung scheint mir auch haltbar angesichts des Spitta gemachten Einwurfes, daß Vers 12 ebenso auf die Zeitangabe Vers 1 zurückweise, wie er auf die in Vers 17 vorbereite, Holtzmann, H.-C.[3] I, I, 98. Denn die von Spitta aufgezeigten Schwierigkeiten bleiben dessenungeachtet ja fortbestehen und fordern eine Erklärung.

5) Andersen läßt sogar τὸ ὑπὲρ ὑμῶν nicht als echt gelten, a. a. O. 121 f., hat aber keinen Textzeugen dafür und keinen andern stichhaltigen Grund.

6) Rückert 197.

7) Resch, T. u. U. X, 3, 645.

alter Übersetzungen für jene.[1] Aus dem parallelen Ausdruck bei Lukas machen die Einen einen guten Grnnd für, die andern einen guten Grund gegen die Echtheit des Partizipiums im paulinischen Text. Sichere Entscheidung gibt es mithin da nicht.

Nicht um ein Haar besser steht es mit der Abschätzung der Ursprünglichkeit und Zuverlässigkeit der paulinischen Berichte im allgemeinen. Darüber kann nunmehr trotz oder vielmehr gerade infolge zahlreicher sachlicher Besprechungen der Frage, ob Paulus seine Abendmahlsüberlieferung wirklich oder nur eingebildetermaßen, und ob er sie unmittelbar oder mehr nur mittelbar vom Herrn empfangen habe, kein Zweifel bleiben. Die Entscheidung über die zweite Frage, ob Paulus nach I Kor. 11 $_{23}$ [2] wirklich vom Herrn in eigner Person seinen Bericht empfangen haben will oder bloß von andern als Worte des Herrn, scheint vor allem vom Entscheid über den gewöhnlichen Brauch des Wortes *ἀπό* abzuhängen. Aber die Meinungen hierüber gehen auseinander[3], und so läßt sich nichts sicheres daraus folgern. Doch urteilen schon ältere Forscher, meiner Ansicht nach mit vielem Schein, daß die Leser des Paulus jedenfalls nur an eine unmittelbare Kundgebung hätten denken können, weil es keine Bedeutung für sie gehabt hätte, wenn Paulus in gleicher Weise wie sie durch Überlieferung zu seinem Abendmahlsbericht gekommen wäre. Paulus, sagt Rückert[4], habe das Bewußtsein, das, was er den Korinthern über das Abendmahl mitgeteilt habe und mitteilen werde, nicht auf dem Wege menschlichen Unterrichts, sondern auf rein innerliche Weise in sein Denken aufgenommen zu haben, und fasse dies innere Bewußtwerden als Kundgebung des erhöhten Christus selbst. Diesen einleuchtenden Beobachtungen Rückerts sehr ähnliche Ansichten hat in neuerer Zeit P. Gardner in einer kleinen Schrift geistreich entwickelt.[5]

---

1) τὸ ὑπὲρ ὑμῶν allein bezeugen ℵ* A B C*, einige Minuskeln und Väter. Die meisten haben κλώμενον ℵ$^c$ C$^3$ D$^{bc}$ EFGKLP u. a. d e, quod frangitur g g, quod frangetur Syrer, Väter. θρυπτόμενον hat D*, διδόμενον sah. kopt. arm.

2) ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν κ. τ. λ.

3) Rückert sagt, 194, daß der Ausdruck ἀπό auf jeden Fall den unmittelbaren Geber bezeichnen müsse, sei nicht nachweisbar. Ähnlich urteilt Heinrici, Meyers Kommentar, I Kor., 7. Aufl., 325, nimmt aber, anders als Rückert, doch nur eine mittelbare Mitteilung Christi an. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken J. Chr., 1896, 31 ff., glaubt nachweisen zu können, daß ἀπό nur eine entferntere Beziehung an unserer Stelle ausdrücke. — Mißlungen scheint mir jedenfalls sein Nachweis, daß auf dem ἐγώ kein Nachdruck liege. Die von ihm, S. 35, angezogenen Stellen zeigen meines Erachtens das Gegenteil. Deshalb bleibt die Meinung anderer unwiderlegt, daß schon durch das im ἐγώ sich äußernde Pochen auf die eigene Auffassung eine unmittelbare Offenbarung des Herrn verlangt sei (s. Andersen a. a. O. 138 f.).

4) Rückert 194, ähnlich schon De Wette, Olshausen.

5) P. Gardner, The origin of the Lord's supper, London 1893, 5 f. vergl. von demselben Exploratio evangelica, 1899.

Auch Gardner ist der Ansicht, daß sich Paulus in I Kor. $11_{23}$ weder auf mündliche, noch schriftliche Überlieferung beziehe, sondern vielmehr auf eine Belehrung von Christus durch unmittelbare Eingebung. Paulus, sagt er, pflegt deutlich zu unterscheiden zwischen Lehre im Namen des Herrn und eigner oder menschlich vermittelter[1]. Beruft er sich auf den Herrn, so mag er bisweilen Bestimmungen meinen, die der Herr auf Erden gegeben hat; doch öfter meint er unmittelbar an ihn ergangene Kundgebungen des himmlischen Christus. So gewiß, wenn er sagt: »Ich habe vom Herrn empfangen«. Ferner war es für Paulus ein fast feststehender Grundsatz, viel mehr an dem festzuhalten, was er vom Herrn empfangen hatte, als an der Überlieferung. I Kor. $15_3$, wo Paulus sich auf in der Kirche allgemein anerkannte Tatsachen stützt und bekennt, daß es sich um menschliche Zeugnisse handle, läßt er die Worte »vom Herrn« beiseite. Wir können aber auch noch erkennen, in welcher Weise Paulus vom Herrn die Offenbarung empfangen hat. Er hatte Verzückungen und Gesichte, Stunden, wo er sich in unmittelbarer Verbindung glaubte mit dem Herrn und glaubte Befehle zu erhalten über sein eignes Verhalten, die Richtung seiner Reisen, seine Botschaft an die Gemeinden usw.[2] In einer dieser Verzückungen sah er den Herrn, ähnlich wie ihn die Zwölf gesehen. Und im Anschluß an diese Verzückungen ward ihm göttlicher Zuspruch zuteil »Meine Gnade ist dir genug; denn die Kraft kommt zur Vollendung in der Schwachheit«[3]. Deshalb ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß Paulus durch ein Gesicht zu seiner Abendmahlsauffassung kam.

Was aber eigentlich im Gesicht mitgeteilt war, das scheint Paulus nun allerdings ohne weiteres in die Geschichte der Nacht des Verrates zurückversetzt zu haben. Gardner glaubt jedoch, auch dies verständlich machen zu können.[4] Er bemerkt treffend: Man darf nicht vergessen, daß unsre Geschichtsbetrachtung höchstens bei einigen hochgebildeten Griechen wie Thukydides und Polybius zu finden ist. Selbst bei Herodot und Plutarch hat die Geschichte nicht sowohl den Verlauf der Tatsachen wiederherzustellen, sondern sie dient sittlichen und idealen Zwecken, und so vollends im Hellenismus. Da wußte man überhaupt kaum zu unterscheiden zwischen wirklicher und angeblicher Geschichte.

---

1) I Kor. $7_{10}$; II Kor. $11_{17}$; II Thess. $3_6$. — Für unmittelbaren Empfang vom erhöhten Herrn sind nach Berning 53 die meisten ältern und neuern katholischen Ausleger, von Protestanten außer den schon genannten auch Godet, B. Weiss; gegen den unmittelbaren Empfang die Katholiken A. Maier, Hehn und Berning, die Protestanten Beza, Goebel, Schmiedel, Heinrici, Hoffmann, Haupt, Schultzen u. a.

2) Gal. $2_2$; II Kor. $12_1$; Apg. $13_2$, $16_9$, $18_9$, $27_{24}$.

3) Vergl. auch Apg. $18_9$; $22_{7, 8, 17, 18, 21}$.

4) p. 9f.

Was man selber im Gesetz fand, mußte Mose geschrieben haben. In dieser Auffassungsweise aber war Paulus erzogen. Tatsächlich hat auch Paulus nicht genau unterschieden zwischen »äußerlich« und »innerlich«, »geistig« und »stofflich natürlich«. Vermeintlich leibhafte Erscheinungen des Auferstandenen vor Petrus und Jakobus setzt er in eine Linie mit der ihm zuteil gewordenen. Desgleichen verquickt er die Erlebnisse der Israeliten in der Wüste mit dem, was nach seiner Ansicht die tiefere Bedeutung dieser Erlebnisse ist.[1] Dergleichen erklärt aber jenes sein Vorgehen beim Abendmahl genügend. Übrigens erkennt Gardner an, daß ein ähnliches Verfahren noch zum Teil bis heute auch von modernen Theologen geübt werde. Es laufe so ziemlich auf die Haltung des Paulus hinaus, wenn etwa von solchen verlangt werde, daß die Christen aus den Tatsachen ihrer geistlichen Erfahrung, bezw. ihrer Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn zurückschließen sollten auf die Wahrheit oder Unwahrheit des von Christus in den Evangelien Erzählten[2].

In alledem sozusagen möchte ich Gardner zustimmen. So etwa dürfte wahrscheinlich der Ausspruch des Apostels in I Kor. $11_{23}$ aufzufassen und zu erklären sein.[3] Die letzte Entscheidung über die sachliche Ursprünglichkeit der paulinischen Abendmahlsüberlieferung kann aber nach Gardners freimütigem Geständnis von Paulus allein aus doch nicht gefällt werden, sondern hängt daran, ob unabhängig von Paulus noch eine andere ursprünglichere Überlieferung vom Abendmahl besteht, d. h. sie hängt von der Entscheidung der Abendmahlsfrage im engern Sinne ab. Zwar spricht auch noch ganz Äußerliches dafür, daß Paulus an der Stelle mindestens nicht rein geschichtlich berichtet. Der Zusatz Vers 25: »Das tut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtnis«, soll nach allgemeiner Annahme ein Wort Jesu sein; aber offenbar hat Paulus diese Worte Jesu im Blick auf die Gemeindefeier in Korinth gerade so gestaltet und das »so oft ihr trinket« frei zugesetzt, weil in Korinth gerade in dieser Hinsicht gefehlt worden war.[4] Solche Freiheit in der Wiedergabe der Herrnworte auf diesem Punkt macht aber auch eine subjektive Beeinflussung des ursprünglichen Sachverhalts im übrigen nicht unwahrscheinlich.

---

1) I Kor. 10.

2) p. 11 f. This attitude of mind is closely like that which I am supposing in St. Paul, and I would not by any means wholly condemn it in the individual point of view. But it is not thus that history can in scientific and objective manner be constructed.

3) Ungefähr wie Gardner stellen sich die Entstehung des paulinischen Abendmahlsberichts vor Mensinga, Josephson (Das h. Abendmahl im N. T., 6—9) und überhaupt fast alle, die wie Baur, W. Brandt, Thoma u. a. der Ansicht sind, daß erst durch Paulus das Abendmahl auf den Tod Christi bezogen worden sei.

4) Schultzen 23 f.

Die Bedenken, welche gegen die Berufung auf eine unmittelbare Offenbarung Christi bei Paulus in I Kor. 11 erhoben werden, scheinen mir von vornherein nicht stichhaltig. Es wird nämlich erwidert, daß Paulus den Bericht sicher nicht aus einer Offenbarung Jesu habe, da ihm durch eine solche wohl Gedanken, aber nicht Worte hätten mitgeteilt werden können.[1] Aber dies ist im Blick auf andre neutestamentliche Offenbarungsberichte wohl kaum haltbar, so, um von den göttlichen Worten bei der Taufe und Verklärung nicht zu reden, nur schon im Blick auf die von Gardner angeführten Stellen aus der Apostelgeschichte[2] und vollends auf die doch ebenfalls einer offenbarenden Mitteilung des Herrn entstammenden Trosteworte II Kor. $12_9$. — Wiederum, wenn behauptet wird, Paulus habe ja nach I Kor. $15_8$ nur eine Erscheinung Christi gehabt, so wird das von Paulus an jener Stelle gar nicht gesagt, sondern nur, daß Christus ihm zuletzt erschienen sei. Anderseits findet sich I Kor. $11_{23}$ keine bestimmte Aussage, daß der Herr dem Apostel erschienen sei, sondern bloß die Angabe, Paulus habe vom Herrn empfangen, was er mitgeteilt habe, weshalb schon mit einigem Grund bemerkt worden ist, die Form der Mitteilung werde an der Stelle gar nicht genauer angegeben. Denn gewiß ist durch den Wortlaut der Stelle nicht bestimmt, ob die Mitteilung durch Einwirkung des Herrn als des Geistes oder durch Schauen und Vernehmen desselben im Gesicht vor sich gegangen ist. Doch dürfte dadurch allerdings jede Mitteilung unmittelbar durch einen Menschen oder gar Engel ausgeschlossen sein, wenn schon nicht geradezu gesagt sein kann, Paulus wisse vom Abendmahl überhaupt allein durch Christus, sondern wohl nur, er habe seine bestimmte Auffassung davon durch Christus. Ganz in gleichem Sinn unterscheidet nämlich Paulus in Gal. $1_{8.\,12}$ zwischen einer Verkündigung des Evangeliums durch Engel oder Menschen und dem Evangelium-Empfangen durch Jesus Christus und sagt, sein Evangelium sei letzterer Art, ohne daß doch jemand daraus folgern könnte, Paulus wolle sagen, er habe vom Evangelium überhaupt nie als nur durch Offenbarung Jesu Christi etwas gehört. Denn offenkundig meint er auch dort bloß, sein besondres, von ihm verkündigtes Evangelium beruhe auf Offenbarung Jesu Christi und stamme nicht von Menschen[3].

---

1) P. W. Schmiedel, H.-C.², 162.

2) z. B. Apg. $23_{11}$: τῇ δὲ ἐπιούσῃ νυκτὶ ἐπιστὰς αὐτῷ ὁ κύριος εἶπεν· θάρσει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι. — Vergl. auch Hoffmann 30 f.

3) Der von Hofmann, 1. Aufl. des Kommentars zu I Kor., und von andern nach ihm gemachte Versuch, die Schwierigkeit der Stelle I Kor. $11_{23}$ dadurch zu umgehen, daß man ὅτι, anstatt es von παρέλαβον abhängen zu lassen, mit »denn« übersetzt und einen selbständigen Satz einleiten läßt, ist als gescheitert zu betrachten. Denn das vorangehende καί verlangt die gewöhnliche Ubersetzung (Schultzen 21), auch bliebe anders der vorangehende Satz zu un-

e) Sehr groß sind die Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Abendmahlsüberlieferung des Lukas. Über den zuerst von Westcott-Hort[1] befürworteten kürzern Text haben besonders Schultzen[2], Hoffmann und Berning[3] gründliche Untersuchungen vom Standpunkt der Abendmahlsfrage aus angestellt. Der Sachverhalt ist dieser. In dem bekannten Codex D, Bezae oder Cantabrigiensis, und in mehreren Italahandschriften[4] fehlen Lk. $22_{19b, 20}$[5] und in Curetons syrischer Handschrift ähnlich die Worte von διδόμενον an.[6] Diejenigen nun[7], welche sich Westcott-Hort anschließen, machen zu Gunsten der Ursprünglichkeit dieses kürzeren Textes geltend, daß man gewiß eher gewagt hätte, den ersten Kelch zu streichen als den zweiten, auch von den andern Evangelisten überlieferten, wenn der kürzere Text bloß dadurch entstanden wäre, daß, wie man gewöhnlich denkt, jemand an den von Lukas erwähnten zwei Abendmahlskelchen Anstoß genommen hätte. Dagegen scheine sehr wohl möglich, daß Lk. $22_{20}$ erst nachträglich aus I Kor. $11_{25}$ und Mk. $14_{24}$ hergestellt worden sei, zumal sich auch sonst manche alte Zusätze in den letzten Kapiteln des Lukas fänden.[8] Die Gegner[9] werfen ein, erstens, daß die kürzere Textüber-

---

bestimmten Inhalts (Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken J. Chr., 39, [1]) — Ohne durchschlagende Gründe ist der paulinische Abendmahlsbericht als Einschub in den Brieftext angefochten worden von J. W. Straatman, Krit. Studiën Groningen 1863; Steck, Galaterbr., Berlin 1888; Völter und J. A. Bruins, Theol. Tijdschr. 23 u. 26.

1) Vergl. Westcott and Hort, The New Testament in the original Greek, Cambridge London 1881 (sec. ed. 1890), II app. p. 63 f.

2) Schultzen 5 ff.

3) R. A. Hoffmann 9 ff.; Berning, Die Einsetzg. der h. Eucharistie, 1901, 25 ff.

4) a, b, e, ff[2], i, l.

5) 19b τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· 20 καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

6) Doch halten drei dieser Handschriften, b, e und Curetons Syrer, die gewöhnliche Reihenfolge von Brot und Kelch in den Abendmahlsberichten fest, indem sie Vers 17, 18 hinter Vers 19a, bezw. Vers 19 setzen. Und noch mehr gleicht der Syrus Sinaiticus aus, indem er auch Vers 17 noch mit den Worten »nachdem sie das Mahl gehalten hatten« und »dieß ist mein Blut, das neue Testament« ergänzt. Einzelne Gelehrte sehen demgemäß die Lesart von b, e für die ursprünglichste bei Lukas an, andre die von D, a, ff[2], i, l. Die Gründe, welche Th. Zahn, Einltg. i. d. N. T., 1899, II, 358 f., zu Gunsten der Textgestalt von b, e, bezw. Syr^sin, anführt, widerlegt Berning gut a. a. O. 26 f.

7) J. Weiß in Meyers Kommentar zu Lk., W. Brandt, Gardner, Haupt, Grafe, Andersen u. a. Auch Spitta meint wenigstens, der zweite Kelch gehöre nicht der Urgestalt des Lukastextes an, sondern einer spätern Rezension.

8) Vergl. Schürer, Theol. Ltztg. 1891, Sp. 30; Spitta 297.

9) Tischendorf, Gebhardt, Jülicher, Schmiedel, Spitta, Schultzen, R. A. Hoffmann, R. Schäfer, Cremer u. a.

lieferung bei Lukas sehr schlecht bezeugt sei, da keine besonders wichtige Handschrift außer dem bekannten Hauptvertreter der abendländischen Textüberlieferung, D, dafür eintrete, auch keiner der Kirchenväter, sondern die besten Handschriften und auch schon Justin[1] und Tertullian[2] auf den längern Text wiesen. Zweitens wird gesagt, der längere Text empfehle sich auch dadurch, daß in den Versen 19b und 20 sich zwei parallele Glieder auf's passendste an die vorhergehenden Parallelen in Vers 15, 16 und 17, 18 anschlössen.[3] Endlich findet man den kürzern Text unzulässig, weil der Evangelist jedenfalls den paulinischen Bericht in I Kor. 11 $_{23-25}$ gekannt und Paulus sonst hoch geschätzt habe,[4] weshalb er unmöglich in diesem Stücke ganz von ihm abweichen könne. Nur einem Abschreiber dürfe man die Kürzung zutrauen, dem der zweite Becher neben den andern evangelischen Berichten auffallend erschien.

Man wird nicht wohl anders können, als das Gewicht wenigstens der zwei ersten dieser Gegengründe anzuerkennen und den kürzern Text nicht für ursprünglich anzusehen. Immerhin scheint mir die Entstehung des kürzern Textes noch nicht ganz genügend aufgehellt. Zum mindesten bleibt unerklärt, warum der Evangelist selber, wenngleich der andersartige Bericht des Markus ihm vorlag, von einem doppelten Becher berichtet und es nicht gemacht hat wie die Schreiber des kürzern Textes. Eine befriedigende Antwort bringt, wie wir später zu zeigen versuchen werden, erst die Lösung der Abendmahlsfrage im engern Sinne.[5]

f) Weiterhin ist der ursprüngliche Wortlaut nur noch streitig in Joh. 6 zum Teil und zum Teil bei Justin. In Joh. 6 $_{51c}$ hat anerkanntermaßen die Lesart die beste Bezeugung für sich: καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγω δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κοσμοῦ ζωῆς. Allein sie bereitet logisch und grammatisch Schwierigkeiten[6], die noch nicht erledigt sind. Anderseits will es aber angesichts der Textüberlieferung doch auch nicht wohl angehen, den leichtverständlichern textus receptus, der vor ὑπὲρ den erläuternden Relativsatz ἣν ἐγὼ δώσω einschiebt, für ursprünglich zu halten.[7] Nicht minder schwierig als die Ausdrucks-

---

1) Justin hat ap. I, 66 das τοῦτο ποιεῖτε εἰς τ. α. μ. wie Lk. zur Brotformel allein hinzugesetzt, vergl. Hoffmann 19.

2) Tertullian (bezw. Marcion), adv. Marcion. IV, 20; vergl. Zahn, Gesch. d. neutestl. Kanons II, 2, 491.

3) Schultzen 16.

4) F. Blaß, Frankland, The early Eucharist p. 117.

5) Vergl. im folgenden an Hand des Registers.

6) Rückert 258 f. Schultzen 84 f.

7) So tut allerdings Bousset, Textkrit. Studien 102; vergl. Schultzen 84 f. Aber Rückert bemerkt wohl mit Recht, wenn man bedenke, wie wenig Reiz es haben konnte, den Zusatz zu streichen, und wie viel, ihn einzufügen, so wisse man nicht, wie man ihn schützen solle.

weise der Stelle scheint übrigens der *sachliche* Zusammenhang zwischen den vorhergehenden und nachfolgenden Erörterungen, den sie vermitteln soll. Spitta[1] hat demgemäß $6_{51-59}$ als fremde Einschaltung beseitigt. Indessen dünkt mir demgegenüber eine ähnliche Bemerkung am Platz, wie sie J. Weiß Spitta betreffs der von ihm beanstandeten Markusstelle gemacht hat. Die Schwierigkeit des sachlichen Zusammenhangs zugegeben, erklärt sich dieselbe doch mindestens ebenso leicht, als wenn man eine Einschaltung annimmt, durch die Annahme, daß der Evangelist aus verschiedenen Quellen geschöpft oder doch bereits gegebene »Vorstellungsreihen« verarbeitet hat, wie mehrere namhafte neuere Forscher meinen. Freilich sind solche Meinungen lange noch nicht so allgemein verbreitet als etwa die andere Einsicht, daß die johanneischen Geschichten und Reden ideale Gestaltungen zu lehrhaften Zwecken sind. Für unsern Zweck genügt es jedoch, zu wissen, daß *möglicherweise* das Johannesevangelium und besonders die Reden in Joh. 6 inhaltlich nicht ganz einheitlichen Ursprungs sind und so möglicherweise etwas verschiedene Vorstellungen über das Abendmahl enthalten könnten.

Was das sachliche Verhältnis der Reden in Joh. 6 zum Abendmahl betrifft, so wird die mehr oder weniger unmittelbare Beziehung auf dasselbe von fast allen heutigen Abendmahlsforschern anerkannt,[2] aber sehr verschieden gewertet. Die genauere Entscheidung hängt hier ganz von der Erledigung der Abendmahlsfrage im engern Sinne ab, ebenso die Bestimmung des sachlichen Verhältnisses andrer johanneischer Stellen zum Abendmahl.

Der Wortlaut des jetzigen Justintextes ist von A. Harnack an einzelnen Punkten auf seine Treue hin bezweifelt worden.[3] Indessen dürften Harnacks Zweifel durch Th. Zahn, Jülicher und andere in überzeugender Weise widerlegt worden sein, sodaß es unnötig scheint, hier auf die Streitpunkte einzutreten. Die sachliche Ursprünglichkeit der justinischen Abendmahlsüberlieferung können wir, wie diejenige noch anderer altchristlicher Berichte erst später feststellen.

2. *Die Stiftung.* Die neuerdings oft besprochene Frage der Stiftung des Abendmahls durch Jesus ist womöglich noch enger mit der Frage nach dem ursprünglichen, eigentlichen Wesen des Abendmahls verknüpft, als die Frage nach der ursprünglichen Überlieferung. Versteht man nämlich, wie es oft geschehen ist, unter ihr die Frage,

---

1) Spitta 216 ff.

2) Vergl. H. Holtzmann, Neutestl. Theologie II, 499, 502: »Lediglich unter der Voraussetzung der Bekanntschaft mit der mystischen Handlung erscheint die mystische Rede nicht gleichsam in's Blaue hinein gesprochen.«

3) T. u. U. VII, 2, 115 ff., Leipzig 1891; vergl. auch Harnacks Antwort auf die Kritik Th. Zahns in Theol. Ltztg. 1892, 15, Sp. 373 ff.

ob Jesus am letzten Abend vor seinem Sterben überhaupt etwas wie das Abendmahl gehalten habe, so ist eine Antwort darauf nur so erhältlich, daß man den ursprünglichen Tatsachen des Abendmahls nachgeht und zu bestimmen sucht, was Jesus eigentlich diesbezüglich getan oder nicht getan hat, d. h. die Abendmahlsfrage als solche aufrollt und beantwortet. Die Stiftungsfrage in diesem Sinne ist also nur eine Scheinfrage, oder, anders ausgedrückt, sie ist keine Frage für sich, unabhängig von der eigentlichen Abendmahlsfrage, sondern vielmehr nur diese Frage in ihrer unbestimmtesten und allgemeinsten Form. Und da sie eben um dieser Unbestimmtheit und Allgemeinheit willen keinen besondern Wert hat, so sei hier nur beiläufig erwähnt, daß die meisten Forscher finden, schon der vierfache und doch vielfach übereinstimmende Bericht über das Abendmahl im N. T. lasse keinen Zweifel darüber aufkommen, daß etwas wie das Abendmahl des Herrn wirklich und tatsächlich stattgefunden habe. Nur Wenige leugnen, daß Jesus überhaupt etwas wie ein Abendmahl gehalten habe.[1]

Häufiger wird jetzt aber die Stiftungsfrage in dem Sinne erhoben, daß gefragt wird, ob Jesus den Seinen die Wiederholung der Abendmahlshandlung zur Pflicht gemacht, ob er einen eigentlichen frommen Brauch, einen Ritus eingesetzt habe. Dabei wird fast einmütig angenommen, daß Matthäus und Markus von der Absicht einer Wiederholung oder einer Forderung derselben von seiten Jesu nichts berichteten, eine wiederholte feierliche Gedächtnishandlung hingegen durch die vorzüglich von Paulus und Lukas bezeugten Worte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν angezeigt und gefordert werde. Allein, genauer besehen, dürfte durch diese Worte keine besondere Stiftungsfrage begründet werden. Denn wie schon Luther[2] bemerkt und später dann Schleiermacher genauer dargelegt hat,[3] ist eigentlich auch bei Paulus und Lukas die Stiftung einer wiederholten feierlichen Handlung nur in unbestimmter Weise ausgesprochen. Sie lassen durch den Zusatz von der Gedächtnishandlung Jesus ja nicht sowohl die

1) D. F. Strauß hat die Berichte über das Abendmahl nie einfach verworfen, wenn auch angezweifelt, vergl. Leben Jesu II, § 124, 1840; Christl. Glaubenslehre II, 559, 1841; Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, 282 f., 1864. Noch weniger hat Renan jeden geschichtlichen Grund des Abendmahls geleugnet, vgl. Vie de Jésus 300 ff., 1863. Dagegen hat dies Bruno Bauer getan, Kritik der evangel. Gesch. III, 241, 1842.

2) Vergl. R. A. Hoffmann 99 zu De Captiv. babyl. Eccl. E. A. opp. lat. var. arg. V, 28: non quod peccent in Christum, qui una specie utuntur, cum Christus non praeceperit ulla uti, sed arbitrio cujuslibet reliquit, dicens: quotienscunque hoc feceritis, in mei memoriam facietis.

3) Der christl. Glaube II, § 139, S. 372: »Schwerlich wird sich behaupten lassen, daß aus den uns aufbewahrten Worten Christi diese Absicht ganz bestimmt hervorgehe. Vielmehr enthalten einige unsrer Erzählungen gar keinen solchen Befehl, und in den andern ist er nur unbestimmt ausgedrückt« usw.

Wiederholung der Handlung fordern, als vielmehr nur sagen, wozu die letztere vollzogen werden solle, setzen also die Wiederholung bloß stillschweigend damit voraus. Ihr Zusatz betrifft weniger die Wiederholung, als das Wesen des Abendmahls, und infolgedessen kann seine Echtheit nur in der Weise geprüft und festgestellt werden, daß man die Frage nach dem ursprünglichen Wesen, die eigentliche Abendmahlsfrage selber beantwortet. Fällt die Antwort auf diese für die Echtheit des Zusatzes bei Paulus und Lukas günstig aus, so dürfte auch die ihm zu Grunde liegende Annahme, daß Christus die Wiederholung des Abendmahls vorausgesetzt habe, gerechtfertigt sein.

Indessen sind die meisten neueren Forscher in dieser Frage dessenungeachtet selbständig vorgegangen. Viel haben sie jedoch damit nicht erreicht. Diejenigen, welche die Stiftung des Abendmahles als feierlichen Brauches ablehnen, tun es, weil Matthäus und Markus nichts von dem Befehl einer Wiederholung berichten.[1] Diejenigen hinwieder, welche sie festhalten, tun es im Blick auf die Worte des Paulus und Lukas.[2] Dem Zwiespalt der Überlieferung geben sich die andern hin, welche die Sache unentschieden lassen.[3] Diese Meinungen sind aber nichts als der reine Spiegel der bereits offenbaren Tatsachen.

Wenn sodann insbesondere behauptet wird, daß weder Paulus eine Wiederholung des Abendmahls hätte fordern können, falls er nicht ein Gebot der Wiederholung von dem Herrn her schon vorgefunden hätte, noch die Urgemeinde es hätte wiederholen können ohne eine bestimmte Anweisung des Herrn darüber, so erscheint keiner dieser Beweisgründe ganz überzeugend.[4] Manches Wort und manche Handlung Jesu ist zweifellos wiederholt worden, ohne daß er immer besonders dazu aufgefordert gehabt hätte, und bedenklich bleibt doch immer für die Ursprünglichkeit des Wiederholungsbefehls, daß ihn Matthäus und Markus nicht erwähnen. Zwar hat Kattenbusch[5] gemeint, Matthäus und Markus hätten dies nicht getan, weil sie nirgends Zweifel über die Stiftung vor sich gesehen hätten. Und Haupt findet,[6] der Wiederholungsbefehl habe später leichter weggelassen, als einmal zugesetzt werden können, da jede Feier schon an sich Gehorsam gegen den Befehl der Wiederholung gewesen sei. Aber ungleich zutreffender scheint doch die Beobachtung Jülichers, daß nichts so nahe lag, als in einer Erzählung über das erste Abendmahl den Herrn das sagen zu

---

1) Vergl. schon Paulus, Kommentar über das N. T. III, 589; Wittichen, Die Idee des Menschen 175, 1868; dann Jülicher 121 ff., 235 ff.; Spitta 232 ff., 287; Gardner 14; Mensinga, Grafe u. a.

2) So Harnack, Dg. I[3], 64[1]; Kattenbusch a. a. O. 317, 390.

3) Rückert a. a. O. 125; Chr. F. Baur, Vorlesungen über neutestl. Theologie 102, 1864, u. a.

4) Vergl. Hoffmann 104 ff.

5) S. 390.

6) S. 25.

lassen, was später jeder Gläubige als seinen Willen ansah, wogegen nur die älteste Überlieferung die von der Kirche, soweit wir wissen, später immer angenommene Stiftung habe unangedeutet lassen können.[1] Ähnlich hat auch Rückert geurteilt. Paulus hat das Abendmahl als Gedächtnismahl im Gebrauch vorgefunden, und so war es das nach des Herrn Befehl. Die Vorstellung des Befehls erwuchs aus der Überzeugung, der vorhandene Brauch könne nicht ohne Christi Willen entstanden sein. Hätte es gleich anfänglich einen solchen Befehl gegeben, so wäre er in dem Kreise, aus dem der geschichtliche Stoff der beiden ersten Evangelien stammt, schwerlich vergessen worden. So Rückert[2]. Meines Erachtens wird man immerhin bei Jesus wenigstens insofern von vornherein den Willen der Wiederholung des Abendmahls annehmen dürfen, als er allewege dazu handelte und redete, um seinen Jüngern ein Beispiel zu geben, dessen sie sich erinnern und dem sie folgen sollten, darum gewiß auch im Abendmahl.

Sehr einleuchtend für den Fall, daß eine sinnbildliche Abendmahlsauffassung das Ursprüngliche wäre, ist die Vermutung[3], daß von selbst jede spätere gemeinsame Mahlzeit der Jünger zu einer Wiederholung der Handlung habe führen müssen. Denn hat Jesus tatsächlich Brot und Weinkelch oder Essen und Trinken zum Sinnbild seiner Person oder seines Todes bei der letzten gemeinsamen Mahlzeit gemacht, so muß zweifellos jedes Mahl mit Brot und Wein, das späterhin von den Jüngern als Anhängern Jesu gemeinsam gefeiert wurde, mindestens zu einer Wiedererinnerung an die von Jesus bemerkte Sinnbildlichkeit von Brot und Wein oder Essen und Trinken geführt haben, wo nicht zur Wiederholung der von ihm vollzogenen sinnbildlichen Handlung. Zwar wird man nicht behaupten dürfen, die symbolische Handlung an sich vertrage keine Aufforderung zur Wiederholung, wie das getan worden ist.[4] Denn dem widersprechen allzu deutlich zum Beispiel die Befehle, den Staub von den Füßen zu schütteln[5] und einander die Füße zu waschen[6], fraglos Befehle zur Wiederholung sinnbildlicher Handlungen. Dagegen bemerkt Spitta wohl zutreffend, daß Jesus, der überhaupt keine Formen für das Leben seiner Gemeinde geschaffen habe, schwerlich in jener Abschiedsstunde daran werde gedacht haben, einen Ritus zu stiften.[7] Auch von der Taufe wird uns ja nur berichtet, daß der verklärte Christus sie befohlen habe, und so mag es sehr wohl mit dem Abendmahl ursprünglich ähnlich gestanden haben, daß der von Paulus zuerst berichtete Befehl der Wiederholung ein Befehl des verklärten Christus gewesen ist.

1) Jülicher a. a. O. 238.
2) Vergl. Rückert a. a. O. 202, 124 f.
3) Vergl. Rückert 123; Spitta 289 u. a.
4) Vergl. Schultzen 31.
5) Mk. $6_{11}$; Mt. $10_{14}$; Lk. $9_{5}$.
6) Joh. $13_{14}$ f.
7) 287 f.

3. Der Anschluß an das Passah. Die Frage, ob das Abendmahl etwas mit dem Passah zu tun hat, welche, wie früher erwähnt wurde, sehr alt ist und so auch heute noch fortgeht, teilt sich bei genauerer Betrachtung in zwei Fragen. Die eine lautet: inwiefern besteht ein zeitlicher, die andere, inwiefern besteht ein sachlicher Anschluß des Abendmahls an das Passah. Wir greifen zunächst die erste an.

Die Ergebnisse der neueren wissenschaftlichen Forschung über den zeitlichen Anschluß des Abendmahls an das Passah und die ihnen zugrunde liegenden Tatsachen sind, soweit ich sehe, folgende:

Aus den Angaben der Synoptiker[1] und des Johannes[2] geht vorerst gleichmäßig hervor, daß Jesus an einem Freitag am Kreuz gestorben ist. Nach Markus $15_{42}$ war nämlich der Tag des Todes Jesu der Rüsttag, das ist der Vorsabbat (ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον), was Lukus $23_{54}$ und Joh. $19_{31.42}$ unmittelbar, Matthäus $27_{62}$ mittelbar bestätigt. Damit hat jedoch die Übereinstimmung ein Ende.

Über den zeitlichen Zusammenhang des letzten Mahles Jesu mit dem Passahfest berichten nach fast allgemeiner Annahme[3] die heutigen synoptischen Texte, daß dieses Mahl von Jesus an dem Tage gehalten worden sei, an dem das Passahlamm geschlachtet und verzehrt wurde,[4] daß es also als gesetzliches Passahmahl gehalten worden sei. Und dementsprechend scheint die Ansicht der Synoptiker über das zeitliche Verhältnis des Todestages Jesu zum Passahfest die zu sein, daß der Vorsabbat oder Rüsttag, an dem Jesus starb, der Tag des Hauptfestes der süßen Brote war, und ihm bloß ein gewöhnlicher Sabbat nachfolgte.[5] Denn nach gesetzlichem Brauch fand das Schlachten

---

1) Mk. $15_{42}$; Mt. $27_{62}$; Lk. $23_{54}$. 2) Joh. $19_{14.\ 31.\ 42}$.

3) Die einen bloßen Übersetzungsfehler voraussetzenden Ausgleichsversuche zwischen der johanneischen und der vorliegenden synoptischen Zeitrechnung darf man als gescheitert betrachten, vergl. Schultzen 67; über die Versuche von Chwolson und Lichtenstein, auch Hilgenfeld gegen Chwolson, Ztschrft. f. wissenschaftl. Theologie, 1893, 637. Wie alt dergleichen Versuche sind, kann man aus der Schrift des Johannes Philoponus de paschate (ed. C. Walter, Comment. Jenens. VI, 2, 195 sq.) ersehen, worin derselbe erklärt, die Worte Mt. $26_{17}$ u. Mk. $14_{12}$, τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, bedeuteten dasselbe wie τῇ πρὸ τῶν ἀζύμων; und Lk. $22_7$ ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τ. ἀ. sei gleichbedeutend mit ἤγγιζεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζ. Für eine ganz ähnliche Ansicht vergl. Resch, T. u. U. X, 3, 615 ff.

4) Mt. $26_{27}$; Mk. $14_{12}$; Lk. $22_7$.

5) Auffallenderweise haben zwar die Synoptiker den Todestag Jesu unmittelbar doch nie anders denn eben nur als Vorsabbat oder Rüsttag bezeichnet. Und vielleicht zeigt dies, ähnlich wie der von Spitta bemerkte Widerspruch der Zeitangaben zu der Absicht der Hohepriester bei Mk. $14_2$, daß die den Synoptikern zugrunde liegenden Quellenschriften oder auch nur ein älterer Text der Synoptiker, als der vorliegende, den Todestag nicht auf den Hauptfesttag angesetzt hatten, gleichwie das Johannesevangelium.

des Passahlammes[1] am Nachmittag des vierzehnten Tages des ersten Monats, Nisan, statt[2], das Essen des Passahmahles am Abend jenes Tages. Eben zur selben Zeit begann auch das Essen der ungesäuerten Brote,[3] während das eigentliche Fest der ungesäuerten Brote auf den fünfzehnten Nisan fiel.[4] Dieser synoptischen Bestimmung des Verhältnisses von Tod und Abendmahl zum Passahfest widerspricht stark die des vierten Evangeliums. Nach Johannes nämlich war der Todestag Jesu noch nicht das eigentliche Hauptfest der süßen Brote, sondern, wie der Rüsttag auf den Sabbat, so auch erst der Rüsttag auf dieses damals gerade mit dem Sabbat zusammenfallende Fest[5], und daher der Tag, an dessen Abend das Osterlamm geschlachtet und das Passahmahl gehalten wurde[6]. Demgemäß läßt Johannes auch das letzte Mahl Jesu nicht als Passahmahl gehalten sein, sondern v o r dem Beginne des Passahfestes[7], auf den es die Synoptiker ansetzen, am dreizehnten[8] statt am vierzehnten Nisan.

Mit dieser Zeitrechnung, die von der synoptischen so erheblich abweicht, steht aber das vierte Evangelium nicht allein. Wahrscheinlich zeugt vielmehr für sie auch schon Paulus, wenn er I Kor. $5_{7.8}$[9] Christus als Passah der Seinigen geopfert sein läßt.[10] Zwar hat man eingewandt, Paulus gründe sein Bild an der Stelle nicht darauf, daß die Kreuzigung Christi mit der jüdischen Passahfeier zusammengefallen sei, sondern auf die Ähnlichkeit der Wirkungen des Todes Christi mit denjenigen des Passahopfers[11]. Indessen ist, wie mir scheint, diese Behauptung sichtlich unrichtig; denn Paulus sagt nicht nur etwa, wie

---

1) Vergl. E. Schürer, De controversiis paschal., Lips. 1869, 7 sq. — H. J. Holtzmann, H.-C. I, I[3], 98: »Ursprünglich gehörten nur die Tage vom 15. bis 21. Nisan zum Feste der ἄζυμα = מַצּוֹת. Wie aber das Fest, welches mit Schlachtung und Genuß des Passahlammes begann, auch in seiner Gesamtheit Passah hieß, so dehnt sich umgekehrt auch die andre Bezeichnung auf den 14. als den Anfangstag aus« usw.

2) Exod. $12_{21}$; Deut. $16_{2.3}$; III Esra $1_{1}$; $7_{12}$.

3) Exod. $12_{18}$; III Esra $1_{10}$.

4) Levit. $23_{5.6}$; Num. $28_{6.17}$; Joseph. Antiquit. III, $10_{75}$.

5) Joh. $19_{14}$: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα; Joh. $19_{31}$: ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου. Zu letzterem Ausdruck vergl. Spitta a. a. O. 215.

6) Joh. $18_{28}$.

7) Joh. $13_{1.2}$: πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα κ. τ. λ. καὶ δείπνου γινομένου.

8) Dies folgt aus dem Vergleich von Joh. $13_{29}$; $18_{28}$; $19_{14.31}$.

9) ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. ὥστε ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ κ. τ. λ.

10) Nach Heinrici (in Meyers Kommentar[7] über I Kor. S. 148) betont z. B. Meyer mit Entschiedenheit, daß Paulus Christum nicht schicklich so nennen konnte, wenn er dem synoptischen Berichte vom Todestage Jesu gefolgt wäre, und Godet findet dies wenigstens wahrscheinlich.

11) Heinrici a. a. O. 148 f.; vergl. auch Schmiedel, H.-C.[2] II, 1, 119.

das Passahopfer ungesäuerte Brote erfordere, so erfordere der Tod Christi, daß die Korinther auch sauerteigfreie Menschen seien. Vielmehr fordert er die Korinther auf, den alten Sauerteig auszufegen, um ein neuer Teig zu sein, entsprechend dem, daß sie eigentlich ungesäuerte Brote seien, da auch ihr Passah, Christus, bereits geopfert sei. Das heißt, genau besehen, geht er nicht von Ähnlichkeiten, sondern von Tatsachen, nämlich davon aus, daß Christus als Passah geopfert ist. Allerdings könnte man erwidern, das beweise immer noch nicht, daß Christus auch nach der Meinung Pauli gerade am Tage der jüdischen Passahfeier gestorben sei, sondern nur, daß ihm der Tod Christi als der christliche Ersatz des jüdischen Passahopfers gegolten habe. Allein, wenn Paulus seine Forderung nur mit dieser allgemeinen Wahrheit hätte begründen wollen,[1] daß Christus auch das Passah der Christen geworden sei, und nicht mit der bestimmten geschichtlichen Tatsache, daß Christus eigentlich als Passahopfer geopfert worden sei, dann müßten wir die Wortfolge haben: καὶ γὰρ ἡμῶν τὸ πάσχα κ. τ. λ., nicht aber wie jetzt: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν κ. τ. λ.[2]. Paulus würde sicher geschrieben haben: »denn auch als unser Passah ward Christus geopfert«, und nicht, wie er es getan hat: »denn auch unser Passah, Christus, ist geopfert«.

Ferner stimmt mit der johanneischen Überlieferung die Angabe des Petrusevangeliums, daß Christus abgeurteilt worden sei am Tage vor dem Sabbat und vor dem ersten Tage des Festes der Ungesäuerten.[3] Desgleichen stimmt mit Johannes die Zeitangabe der sogenannten Pilatusakten.[4] Ebenso haben Hippolyt, Irenäus, Klemens Alex., Apollinarius — um einige der ältesten Väter zu nennen — die Meinung geteilt, Jesus habe als Passah gelitten, aber nicht das Passahmahl gegessen.[5] Und endlich wird die johanneische Zeitbestimmung sogar durch die jüdische Überlieferung bestätigt.[6]

So steht also den zeitlichen Angaben der jetzigen synoptischen Evangelien eine Reihe gewichtiger widersprechender Zeugnisse entgegen,

---

1) So faßt es z. B. W. Brandt, Die evangelische Geschichte u. die Entstehung des Christentums, Berlin 1894, 283.

2) Vergl. über den Unterschied Heinrici 148 Anm.

3) Vergl. Bruchst. d. Evangel. u. d. Apok. d. Petrus v. A. Harnack, Leipzig 1893, V. 5: ἡμεῖς αὐτὸν ἐθάπτομεν (ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει κ. τ. λ.) πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων τῆς ἑορτῆς αὐτῶν, dazu V. 15. 27. 34. 35. 50.

4) Acta Pil. Bd. XI, 2, 310 sq. ed. Tischendorf: εἶτα λέγουσιν αὐτῷ· ἡμεῖς ἔχομεν τὴν ἑορτὴν τῶν ἀζύμων διὰ τῆς αὔριον ἡμέρας κ. τ. λ.

5) Vergl. Schürer, De controvers. paschal. 21 sq. — Ich erwähne bloß Hippolyt, Fragm. 13, 92 ed. Lagarde: εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν· οὐ δὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως.

6) Siehe Sanhedrin 6, 2 f.; 43, 1; Toldot Jeschu, ed. Wagenseil (nach Resch, T. u. U. X, 3, 613) 18: erat eadem haec lux et parasceve Paschatos et simul Sabbati parasceve.

und es fragt sich daher, auf welcher Seite das geschichtliche Recht ist. Die Entscheidung hierüber pflegt meines Erachtens bloß noch durch einseitige Überschätzung der geschichtlichen Zuverlässigkeit des Markusevangeliums und übertriebenes Mißtrauen gegen das vierte Evangelium aufgehalten zu werden. Eigentlich müßte sie längst allgemein zugunsten der Berichte des letztern ausfallen. Denn, rein sachlich betrachtet, wird zunächst jedermann zugeben müssen, daß die johanneischen Zeitangaben auf diesem Punkt an sich viel klarer sind, während, wie wir gesehen haben, die der Synoptiker mehrfach widerspruchsvoll oder doch befremdlich lauten. Ferner ist schwer erklärlich, wie sich, ohne guten geschichtlichen Grund, neben einer von Anfang an mit der jetzigen synoptischen übereinstimmenden Überlieferung über den Todestag Jesu so frühe schon eine so sehr abweichende andre Überlieferung hätte bilden und so lange sich erhalten können.

Allerdings verweist man zur Erklärung der letztern Schwierigkeit eben gewöhnlich auf den Einfluß des vierten Evangeliums. Allein derselbe ist durchaus nicht überall so gewiß, wo wir die mit dem vierten Evangelium übereinstimmenden Zeitangaben über den Tod Jesu finden, so, um von der jüdischen Überlieferung nicht zu reden, zum Beispiel beim Petrusevangelium. Es ist sehr bemerkenswert, daß nach diesem Evangelium gerade entgegen dem, was Joh. $19_{32}$ erzählt wird, dem Missetäter, der Jesus in Schutz genommen hat, die Beine nicht gebrochen werden, damit er unter Qualen sterbe. Vom Einfluß des vierten Evangeliums kann danach[1] beim Petrusevangelium und seiner Zeitangabe wohl kaum die Rede sein. Sodann ist auch der Grund, den man dem Verfasser des vierten Evangeliums für seine abweichende Zeitbestimmung gewöhnlich zuschreibt, schwerlich stichhaltig. Denn wenn behauptet wird[2], Johannes lasse deshalb das letzte Mahl Jesu nicht ein eigentliches Passahmahl sein und Jesus schon am vierzehnten Nisan sterben, weil er, wie Joh. $19_{36}$ bezeuge, den Tod Jesu als das Opfer des wahren Passahlammes habe hinstellen wollen, so fragt sich erstlich, ob eine zeitliche Verlegung des letzten Mahles und des Todes Jesu für diesen Zweck wirklich erforderlich war.[3] Zum mindesten setzen gerade die Gegner der johanneischen Zeitrechnung für Paulus das Gegenteil voraus, da sie ihn mittelbar in I Kor. $5_7$ Christi Tod als Passahopfer hinstellen lassen ohne Zustimmung zur johanneischen Zeitbestimmung des Todes Jesu. Zweitens ist es aber auch noch die Frage, ob Joh. $19_{36}$ mit den Worten: *ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ* wirklich auf die Verordnung über das Passahlamm: *καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ'αὐτοῦ* angespielt ist, wie gewöhnlich angenommen wird, und nicht vielmehr etwa, wie

1) Vergl. für weiteres Harnack 34 ff.
2) So von Chr. F. Baur, Strauß, Keim, H. J. Holtzmann, W. Brandt u. a.
3) So auch J. Weiß a. a. O. 290 f.

einige vermuten, auf die Stelle Psalm $34_{21}$: φυλάσσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν[1], ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται. Übrigens wäre es sehr auffallend, wenn Väter wie Hippolyt und Klemens nur vom Johannesevangelium aus zu einer der synoptischen Überlieferung widersprechenden Meinung über den Zeitpunkt des Todes Jesu und des letzten Mahles gekommen sein sollten. Diese scheint vielmehr nur dann erklärlich, wenn sie darin nicht bloß dem Johannesevangelium folgten, sondern zugleich der alten Gemeindeüberlieferung, die eigentlich in einer zu ihr stimmenden Textgestalt der andern Evangelien wurzelte.

Alles zusammengenommen glaube ich daher, daß die stattliche Zahl[2] derjenigen sich im Recht befindet, welche die johanneische Zeitbestimmung der jetzigen synoptischen vorziehen. Zeitlich kann das letzte Mahl Jesu kein eigentliches Passahmahl gewesen sein; es kann nicht erst am vierzehnten Nisan, sondern muß schon am dreizehnten stattgefunden haben, wie dies das vierte Evangelium, aber auch andre sehr alte Zeugen uns versichern. Indessen ist damit allerdings noch nicht bewiesen, daß das letzte Mahl Jesu, bezw. das Abendmahl auch sachlich mit dem Passah in keiner Beziehung gestanden hat. Denn schließlich könnte ja Jesus, trotz des Unterschiedes des Tages, doch irgendwie beim letzten Mahle auf das Passah Bezug genommen, etwa sich selber als das wahre Passahlamm bezeichnet haben, oder er hätte sonst auf das Passahmahl Rücksicht nehmen können.[3] Ebenso wäre möglich, daß schließlich doch noch sachliche Anhaltspunkte in der evangelischen Erzählung zugunsten der synoptischen Zeitangabe sprächen, wo nicht gar entschieden. Wir fassen daher auch noch diese Seite der Sache genauer in's Auge.

Anerkanntermaßen ist bereits im Blick auf die erzählten Ereignisse und Vorgänge der Leidensgeschichte im allgemeinen die Angabe der Synoptiker, daß Jesus an dem eigentlichen Hauptfesttage abgeurteilt worden sei, sachlich sehr schwierig[4].

---

1) Im hebräischen Text des Psalmverses ist, dem Wortlaut der Stelle Joh. $19_{36}$ noch besser entsprechend, nur von einer Person die Rede.

2) Zu ihr zählen auch solche, welche sonst der johanneischen Überlieferung gar kein übermäßiges Vertrauen schenken. Ich erwähne nur, was einer der Neuesten, O. Holtzmann, Leben Jesu, 1901, 313, schreibt: »Es kann nun gar keine Frage sein, daß hier Johannes- und Petrusevangelium gegenüber der synoptischen Tradition im Rechte sind«.

3) Unmöglich scheint mir zwar der von Kahnis und andern gemachte Ausgleichsversuch, Jesus ein wirkliches Passahmahl vor dem gesetzlichen Zeitpunkt abhalten zu lassen. Spitta sagt gegenüber einer solchen Erklärung Beyschlags (Leben Jesu I, 372), der hinzufügte, Jesus, der Herr des Sabbats, könne wohl jene Feier vorweg genommen haben, mit Recht, solches Tun wäre keine Freiheit, sondern ein »gesetzlich-ungesetzliches Verhalten« gewesen (a. a. O. 215).

4) Vergl. Rückert 42 ff.; Kahnis 212 f.; W. Brandt 285; C. Clemen, Der Ursprung des h. Abendmahls 25 ff. u. a. m. — Die Gegengründe finden sich

Es ist zuverlässig überliefert, daß am ersten wie am siebenten Tage der ungesäuerten Brote keine Arbeit geschehen durfte.[1] Daher wollen die bewaffneten Diener, die Gerichtsversammlung der Hohepriester, die Überlieferung an den Prokurator, die Teilnahme der Juden an der heidnischen Gerichtsverhandlung und Hinrichtung, von denen uns die Evangelien erzählen, für den großen Festtag des fünfzehnten Nisan in keiner Art sich schicken. Auch die Freilassung eines Gefangenen erscheint passender zu, als nach Beginn des Festes. Ferner würden, wie oben erwähnt worden ist, nach der synoptischen Schilderung die Hohepriester gerade das Gegenteil von dem getan haben, was sie vermeiden wollten, da sie sprachen: ja nicht auf das Fest, Mt. $26_5$; Mk. $14_2$[2]. Wollte man aber erwidern, es habe sich eben bei der Aburteilung Jesu um ein ungeordnetes, gewalttätiges Verfahren gehandelt, so ist auf andre, damit in keinem Zusammenhang stehende Dinge zu verweisen, die auch nicht zu dem sabbatgleichen Festtag passen. So paßt nicht zu einem solchen Tag der Bericht von Simon von Kyrene; ob er nun besagt, daß jener vom »Felde« kam, wie die einen wollen, oder daß er vom »Lande« kam im Gegensatz zur Stadt, wie andre nach Mk. $16_{12}$ es auslegen. Denn am sabbatgleichen Festtage ziemte sich das Arbeiten auf dem Felde so wenig als ein weiterer Gang[3]. Ebensowenig paßt das Verhalten der Freunde Jesu. An einem Festtage würde man nicht, wie Joseph von Arimathia nach Mk. $15_{46}$ tat, Leinwand gekauft[4], auch nicht Salben und Spezereien bereitet haben, wie Lk. $23_{56}$ von den Frauen erzählt. Rückert urteilt deshalb wohl zutreffend, daß die Zeitangabe der Synoptiker zwar den Leser auf einen Festtag führe, ihre Erzählung hingegen auf einen Werktag[5]. Dies spricht aber natürlich stark für den vom vierten Evangelium besonders gegebenen Bericht, daß der Rüsttag, an dem Jesus gerichtet wurde, auch erst Rüsttag auf das Hauptfest des fünfzehnten Nisan, und demgemäß das letzte Mahl Jesu kein eigentliches Passahmahl war.

---

zuletzt bei Schmiedel, Prot. Monatshefte, 1899, 142 f. — H. J. Holtzmann, Hand-Commentar[3] I, I, 102, gesteht zu, daß eine Geschäftigkeit, wie sie sich das Synedrium am Morgen des hohen Festtages erlaube, gesetzlich verboten war und insofern indirekt für die johanneische Chronologie Zeugnis abzulegen scheine. Sie erkläre sich indessen vielleicht aus der Absicht, ein heiliges Werk, welches keinen Aufschub ertrug, zu Ende zu führen.

1) In Exod. $12_{16}$; Levit. $23_7$; Num. $28_{18.\,25}$; Joseph. Antiquit. III, $10_6$; XIII, $8_4$; Mischna Beza $5_2$, wo gesagt ist: »es ist kein Unterschied zwischen Feiertag und Sabbat, als nur das Zubereiten der Speisen«.

2) Spitta 240.

3) Joseph. Antiquit. XIII, $8_4$; Mt. $24_{20}$.

4) Vergl. das Zugeständnis von H. J. Holtzmann, Hand-Commentar I I, 105, daß hier die johanneische Chronologie ihren wahrscheinlichsten Anhaltspunkt finde.

5) S. 42.

Überdies ergeben sich nun aber auch bedeutende sachliche Schwierigkeiten gegen einen ursprünglichen Zusammenhang des Abendmahls mit dem Passah aus den Abendmahlsberichten selbst.

Von der wissenschaftlichen Forschung ist sozusagen allgemein anerkannt, wie bereits oben erwähnt ward, daß das letzte Mahl Jesu nach dem vierten Evangelium kein Passahmahl war. Denn einmal darf die Zeitangabe Joh. $13_1$ πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα nicht so ausgelegt werden, als stünde an ihrer Stelle die Angabe πρὸ τοῦ δείπνου τοῦ πάσχα,[1] wie das zur Ausgleichung mit den synoptischen Angaben früher etwa versucht worden ist. Ferner kann das unbestimmte δείπνου γινομένου nicht das Passahmahl bezeichnen[2]. Endlich schließt, um von den schon besprochnen Zeitangaben des Evangeliums zu schweigen, auch die Vermutung der Jünger $13_{29}$, daß der Verräter für den Einkauf auf das Fest sich entferne, es aus, daß das vollzogene Mahl das Festmahl war. Auch in Joh. 6 findet sich wohl eine Anspielung auf das Passahfest, aber nicht auf das Passahmahl; denn wir lesen eingangs des Berichtes über die wunderbare Speisung Vers 4 nur die Bemerkung: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. Dagegen mag man fragen, ob es sich an der Stelle nicht etwa auch um einen versteckten Hinweis darauf handelt, daß nach der Meinung des Evangelisten das Abendmahl unmittelbar vor dem Passahfest gehalten wurde; denn ein einleuchtender Zweck der Bemerkung läßt sich sonst nicht wahrnehmen. Etwas allzu scharfsichtig hat zwar Thoma[3] auch in der »verdächtigen Verwandlung der fünf Brote bei der Wunderspeisung in fünf Gerstenbrote« einen raffinierten Protest des Evangelisten gegen die synoptische Zeitbestimmung erblickt, weil beim Abendmahl, das in die Zeit der Süßbrote falle, das Brot jedenfalls ungesäuertes Weizenbrot gewesen sei. Gerade am Feste der süßen Brote nämlich wurde vielmehr das Erstlingsopfer von frühreifer Gerste dargebracht und erst an Pfingsten Weizenerstlinge. Wenn also in der Erwähnung der Gerstenbrote überhaupt eine besondre Absicht liegt, was allerdings bei der absichtsvollen Art des Evangelisten nicht unmöglich scheint, so liegt darin doch jedenfalls nur wieder ein Hinweis auf die nahe Zeit der süßen Brote, bezw. des Passahfestes. Denn schwerlich kann es sich deshalb bei dem Evangelisten, der Vers 4 und die folgenden Kapitel dreizehn und neunzehn geschrieben hat, geradezu um eine Zustimmung zu der Auffassung des Abendmahls als Passahmahl handeln.

In den Berichten der Synoptiker und des Paulus über das Abendmahl werden nun freilich im Gegenteil, auch abgerechnet von den

---

1) Vergl. B. Weiß in Meyers Kommentar zu Joh., 502 Anm.

2) B. Weiß a. a. O. 504.

3) A. Thoma, Das Abendmahl im N. T., Ztschrft. f. wissenschaftl. Theologie, 1876, 3, 327.

unmittelbaren Aussagen über den Passahcharakter des letzten Mahles Mt. $26_{17-20}$, Mk. $14_{12-17}$, Lk. $22_{7-15}$, von vielen Theologen deutliche Erinnerungen an das Abendmahl als Passahmahl gefunden, entsprechend dem, was man aus dem Gesetz und namentlich aus dem Mischnatraktat Pesachim über die Bräuche bei dem Mahle weiß. So soll 1) Das Segnen und Herumreichen des Brotes beim Abendmahl dem Segnen und Herumreichen des ungesäuerten Brotes durch den Hausvater beim Passahmahl entsprechen. 2) Der Ausspruch »Das ist mein Leib« soll sich anschließen an die beim Passahmahl vom Hausvater gesprochnen Worte. A. Brandt z. B. glaubt, der Ausdruck für das Passahlamm habe griechisch σῶμα τοῦ πάσχα lauten müssen, und Jesus habe mit den Worten »das ist mein σῶμα« seinen Jüngern das Brot anstatt des Fleisches vom Passahlamm gegeben.[1] 3) Das Herumreichen des Abendmahlsbechers nach der Mahlzeit soll dem Füllen und Trinken des dritten der vier Passahbecher entsprechen, der vorzugsweise Kelch der Segnung genannt worden sei. 4) Der Lobgesang, den Mt. $26_{30}$ und Mk. $14_{26}$ erwähnen, soll an das Absingen der zweiten Hälfte des Hallel (Ps. 115—118) beim Passahmahl mahnen.

Einige wollen zwar keine allzugroße Ähnlichkeit des Abendmahls mit dem Passahmahl suchen oder halten doch dafür, daß Abweichungen beider in den Einzelheiten nichts bedeuteten.[2] Jesus sei kein ängstlicher, gesetzlicher Rabbine gewesen, sondern habe mit königlicher Unabhängigkeit und Freiheit sich der überlieferten Formen bedient. Solchen ist dann der Hauptgrund für die Annahme, daß Jesus sich beim Abendmahl an das Passahmahl angeschlossen habe, der, daß ihnen das Zeugnis der Synoptiker hierüber für glaubwürdiger gilt, als das des Johannes. Andre wieder finden in den unmittelbaren Angaben der Synoptiker wenigstens die Gewähr, daß das letzte Mahl Jesu ein wirkliches Passahmahl gewesen[3], obwohl dieses von Jesus beim Abendmahl, im engern Sinne besonders, nicht in Betracht gezogen worden sei.

Die einzeln aufgezählten, sogenannten sachlichen Anhaltspunkte für eine Anlehnung an das Passah werden indessen nunmehr fast alle von den Gegnern jedes Anschlusses des Abendmahls an das Passah noch übler zerpflückt, als es einst von Luther geschehen ist.

Gegenüber dem angeblich ähnlichen Brotherumreichen und Brotbrechen beim Passahmahl stellt Rückert fest[4], daß das Brotbrechen des Hausvaters beim Passahmahl mit keiner Austeilung verbunden gewesen ist und vor dem Essen geschah, nicht wie durch Jesus während des

1) A. Brandt, Ztschrft. f. wissenschaftl. Theologie, 1888, 1, 30 ff.

2) So Schultz a. a. O. 106[1]); Lobstein a. a. O. Nr. 5, 1888, 480 sq.

3) So Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, Theologische Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, 1892, 234; Schultzen a. a. O. 67.

4) S. 63.

Essens (ἐσθιόντων αὐτῶν Mt. und Mk.). Spitta bemerkt, daß die Aufforderung zum Nehmen (Mt. und Mk.) und Essen, bezw. Trinken (Mt.), und die Angabe, daß alle tranken (Mk.), in den Passahbräuchen keine Rechtfertigung fänden.[1] Paulus und Lukas näherten sich allerdings in dieser Hinsicht den Passahbräuchen. Haller hinwieder weist in einer sorgfältigen Einzeluntersuchung[2] darauf hin, daß das Segnen und Dankgebetsprechen nichts dem Passahmahl eigentümliches gewesen ist, so wenig wie das Brotbrechen, auch darauf, daß beim Passahmahl das Brot zuerst erklärt, dann gebrochen und endlich mit Danksagung gesegnet und genossen wurde,[3] während beim Abendmahl die umgekehrte Reihenfolge stattfindet: Dank, Brechen, Erklärung. Überdies zeigt er, daß die Worte Jesu beim Brote allzusehr abweichen vom Spruche beim Passahbrot: »Das ist das Brot des Leidens«, als daß vom Anschluß daran die Rede sein könnte. Und ungefähr wie einst Luther wirft er ein, daß nichts weniger zum Symbol des Passahlammes gepaßt haben würde, dem nach dem Gesetz kein Bein zerbrochen werden durfte, als das gebrochene Brot. Die ungesäuerten Brote hätten auch vielmehr an das Elend des Volkes in Ägypten erinnert, als an das Passahopfer. Eher würde Jesus, wenn er den Jüngern beim Passahmahl ein Symbol seines Leibes hätte anbieten wollen, nach Hallers Ansicht, die entsprechende Formel beim Lamm: »das ist der Leib des Passahmahles« haben benutzen können. Das meinte denn freilich auch, wie bereits oben erwähnt worden ist, A. Brandt und behauptete, Jesus habe mit der ersten Hälfte der Abendmahlsworte das Brot zu seinem σῶμα τοῦ πάσχα eingesetzt und den Jüngern befohlen, sich hinfort des Brotes statt des Lammes beim Passah zu bedienen. Allein diese Erklärung scheitert von vornherein daran, daß aus grammatischen Rücksichten auf dem »mein«, wie Rückert umständlich nachgewiesen hat,[4] unmöglich ein Nachdruck liegen kann. In Lk. $22_{15}$ allerdings scheint unbedingt ein Anschluß an das Passah ausgesagt. Spitta erkennt an, die Stelle erlaube keinen Zweifel darüber, daß der Schreiber derselben das Abendmahl von Jesus für die Feier des Passahmahles vorbereitet gedacht habe.[5] Immerhin glauben andre, wie Schultzen[6], doch nachweisen zu können, daß selbst bei Lukas von einem Einfluß des Passahmahls auf das Abendmahl nichts zu merken sei, obgleich er das Abendmahl auf den vierzehnten Nisan ansetzt und als Passahmahl einleitet. Und in der Tat, irgendwelche deutliche Anspielung auf das Passah findet im weitern Verlauf des Abendmahls auch nach Lukas nicht statt. Von einer jährlichen Wiederholung der neuen Feier mit dem

1) S. 236 ff.
2) Theol. Studien aus Württemberg, 1887, 69 ff.
3) Vergl. auch Spitta 238 nach Lightfoot opp. II, 379.
4) S. 69 f. 196 Anm. 1. 5) S. 232.
6) Schultzen a. a. O. 39 f.

Passahmahl ist so wenig die Rede, als von einer Abschaffung des alten Passahmahls. Jesus sagt nur von sich, daß er es nicht mehr genießen werde, und faßt wohl für die Zukunft eine Erfüllung desselben in's Auge, aber nicht für die Gegenwart[1]. Die Worte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν sind höchst wahrscheinlich von Paulus entlehnt. Bei diesem aber dürften sie schwerlich, wie seit Zwingli so oft angenommen wurde, dem לזכרון in Exod. $12_{14}$ nachgebildet sein. Paulus sagt vom Passah in seinem Bericht sonst nicht ein Wort und hat wohl auch das ἐμήν nicht im Gegensatz zum Gedächtnis der Befreiung aus Ägypten gesetzt; denn es scheint der Wortstellung nach und des mangelnden Gegensatzes halber nicht betont, wie dies im N. T. bei dem Pronomen ἐμός oft der Fall ist.[2] Weisen die Worte aber bei Paulus nicht auf das Passah, dann wohl auch nicht bei Lukas.

Was alsdann die Ähnlichkeit des Abendmahlsbechers mit einem der Passahbecher anlangt, so sagt Spitta[3] einleuchtend, daß offenbar nicht nur Paulus und Lukas, sondern gemäß Mk. $14_{25}$ und Mt. $26_{29}$ auch Markus und Matthäus den bedeutsamen Becher am Ende der Mahlzeit gereicht sein ließen. An sich weise das jedoch noch nicht auf das Passahmahl, weil auch bei gewöhnlichen Mahlen am Schlusse ein Becher getrunken worden sei (Berachoth VIII, 8). Hingegen mahne allerdings der Eingangsbecher bei Lukas an den ersten Becher des Passahmahls, wenn auch die sich daran knüpfende Rede Jesu von seinem Nichtmehrtrinken vom Gewächs des Weinstocks schlecht stimme.[4] Fraglich sei aber wieder das Recht, τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν in I Kor. $10_{16}$ dem כּוֹס הַבְּרָכָה des Passahmahls gleichzusetzen.[5] Denn dieser letztere Becher sei der dritte von vieren, während in I Kor. $10_{16}$ von dem in ältester Zeit üblichen Eingangskelch des Abendmahls die Rede sei, weshalb man höchstens den Namen des Passahbechers, bei dem Jesus die bedeutsamen Worte gesprochen habe, dem Becher könnte gegeben haben, der eingangs des Abendmahls getrunken ward. Doch sei dies unwahrscheinlich. Denn wäre der ursprüngliche Abendmahlsbecher der dritte beim Passahmahl gewesen, so hätte Christus nachher den vierten Becher außer acht lassen oder noch trinken müssen, was beides unpassend scheine. Übrigens habe es beim gewöhnlichen Mahle einen Becher μετὰ τὸ δειπνῆσαι gegeben, über den בִּרְכַּת הַמָּזוֹן, das Dankgebet für die Speise gesprochen wurde. Spitta hält es für möglich, daß jene Bezeichnung des Abendmahlsbechers als Becher des Segens daher rühre. Ob er hiemit recht hat, lassen wir einstweilen dahingestellt und halten zunächst überhaupt nur das fest, daß der Abendmahlskelch, selbst so wie ihn Paulus in I Kor. $10_{16}$ auffaßt und benennt, keine einigermaßen sichre Ähnlichkeit mit

1) R. A. Hoffmann a. a. 72.
2) Rückert 200 f.
3) a. a. O. 235 f.
4) S. 233. 239.
5) S. 248 f. 237.

einem der Passahbecher zeigt, sondern solche Ähnlichkeit nur der bei Lukas erwähnte Eingangskelch hat. Sehr fraglich ist endlich auch, ob der Lobgesang Mk. $14_{26}$ und Mt. $26_{30}$ an das Absingen der zweiten Hälfte des Hallel erinnert. Einmal nämlich schloß das Passahmahl nicht nach dem dritten Passahbecher mit dem Gesang von Psalm 115—118, sondern es schloß mit dem vierten Becher[1]. Dieser müßte mithin schon weggelassen worden sein. Ferner wird nicht gesagt, daß es sich um einen feststehenden Brauch gehandelt habe, geschweige denn um einen Passahbrauch. Allerdings hat man gemeint, daß das ὡσάννα τῷ ϑεῷ Δαβίδ in Didache X, 6, wie an die Begrüßung Jesu beim Einzug in Jerusalem, so an den sich an das Passahmahl anschließenden Psalm 118, 25 f. erinnere. Aber mit Grund führt Spitta aus[2], daß der Psalm für das Passah nicht charakteristisch sei, und daß die von der Didache daraus entlehnten Stücke sich nicht auf das Passah bezögen.

Wir schließen darum aus dieser und aus den vorhergehenden Widerlegungen, daß den bestimmten Behauptungen der Synoptiker, das Abendmahl sei ein Passahmahl gewesen, durch die sachliche Darstellung im einzelnen, außer im Berichte des Lukas, kein fester Anhalt gegeben wird, und auch bei Lukas das Abendmahl nur mehr äußerlich an das Passahmahl anknüpft, aber ein innerer Zusammenhang beider nicht wahrnehmbar ist.

Will man nun aber diese Widerlegung im einzelnen als kleinliche Altertumskrämerei nicht gelten lassen, so wenig wie selber Gewicht legen auf Nachweise der Ähnlichkeit mit dem Passah im einzelnen, so erheben sich überdies noch sachliche Bedenken allgemeinerer Art.

Erstens bemerkt Rückert[3] im Anschluß an Kahnis sehr zutreffend, daß, wenn das Passah überhaupt ein Opfer und eine Opfermahlzeit gewesen sei,[4] so sei es doch jedenfalls nicht, wie zum Beispiel Ebrard gemeint hat, als Sühnopfer gedacht gewesen, da ein Sühnopfer nie von dem gegessen worden sei, dessen Sünde gesühnt werden sollte. Und als solcher hätte doch derjenige betrachtet werden müssen, der das Passah aß. Mit einem Opfer ohne sühnende Bedeutung aber lasse sich das Abendmahl nicht wohl vergleichen. Dies letztere wird allerdings von neueren im Blick auf den Markustext bestritten[5]. Aber hinsichtlich der paulinischen und damit auch der lukanischen Überlieferung

---

1) Vergl. Pesachim X, 8 und Spitta 236 f., auch Anm. [3].

2) S. 259.

3) S. 50 ff.

4) Haller und andre frühere haben auch die Anlehnung an das Passah abgelehnt, weil das Passah kein Opfer sei. Diese Meinung vom Passah ist heute jedoch wohl allgemein aufgegeben. Lobstein (a. a. O. 484 f.) zeigt ausführlich, daß diese alte Meinung, die dem Gegensatz gegen das katholische Meßopfer entsprungen ist, gegenüber Stellen wie Exod. $12_{5, 10, 17}$; $34_{25}$; Num. $9_{6-13}$, um von der spätern jüdischen Überlieferung zu schweigen, unzulässig ist.

5) Vergl. Schmiedel, Hand-Commentar[2] II, I, 164 b).

und vollends hinsichtlich des Zusatzes des Matthäus εἰς ἀφ. ἁμ. muß zugestanden werden, daß da an den sühnenden Opfertod gedacht ist. Deshalb ist für den größern Teil der Überlieferung doch offenbar von vornherein mindestens eine unmittelbare, ursprüngliche Anlehnung an das Passahopfer und -mahl beim Abendmahl ausgeschlossen, und so doch höchst wahrscheinlich auch für den Rest.

Zweitens hat Rückert[1] den alten Einwand wieder erneuert, daß das Blut des Passahlammes nicht auf den Tisch gekommen sei, und daran den schwerwiegenden andern Einwand angeschlossen, daß in der Passahordnung auch nicht ein Wort vom Bunde vorkomme, wie auch das Passahessen mit dem Bunde Israels niemals im Zusammenhange gestanden habe. Dieser zweite Einwand ist ganz besonders beachtenswert, aber genügend erst von den allerletzten Abendmahlsforschern, wie Schultzen und Hoffmann, gewürdigt worden.[2] Man hat merkwürdig lange[3] die Verbindung von Passah und Bundesblut als etwas sehr begreifliches einfach hingenommen, während sie doch, als ursprüngliche Tatsache wenigstens, sehr auffallend erscheinen müßte, da der Bund am Sinai, an den man gewöhnlich als Vorbild denkt, und das Passah doch nicht das geringste miteinander zu schaffen haben, und in der Passahordnung auch nicht irgendwie sonst der Bundesgedanke hervortritt. Ich betone jedoch, als die ursprüngliche Tatsache müßte die Verbindung so entlegener Dinge eigentlich längst befremdet haben. Zur nachträglichen Auslegung der ursprünglichen Tatsache können ja sehr verschiedene Vorstellungen leicht denkbarer Weise herbeigezogen worden sein. Denn als man einmal in Jesus den Christus erkannte und in ihm damit das ganze N. T. erfüllt sah, da konnte man natürlich in seinem Tode auch die allerverschiedensten alttestamentlichen Opfer erfüllt sehen. Aber wie hätte Jesus selber schon die ganz verschiedenartigen Gedanken des Passah und des Bundesopfers zu einer Erklärung der Bedeutung seines Todes benützen mögen? Hätte er doch mit dem Herbeiziehen einer so widerstrebendenden Gedankenverbindung das Verständnis seines Todes eher erschwert, als erklärt.

Weil man aber bisher gegen die Verschiedenartigkeit der Passah- und der Bundesvorstellung so blind gewesen ist, so ist es sehr dankenswert, daß R. A. Hoffmann sie noch eingehend nachgewiesen hat,[4] wiewohl sie eigentlich auf der Hand liegt. Hoffmann verweist gegenüber der für den nahen Zusammenhang beider Vorstellungen etwa angerufenen Stelle Jerem. $31_{32}$ auf den folgenden Vers[5], der deutlich zeigt, daß in

1) S. 75. 2) Doch vergl. auch schon Lobstein a. a. O. 493.

3) Noch Jülicher, a. a. O. 242, kann beiläufig sagen, der bildliche Ausdruck Bundesblut liege im Gedankenkreise des Passahtages.

4) a. a. O. 72 ff.

5) Vers 33, außerdem auf Jer. $7_{22}$; $11_{4}$; $34_{13}$ f. Daß בְּיוֹם hier als

den Worten »nicht wie den Bund, den ich mit ihren Vätern geschlossen, als ich sie an der Hand ergriff, sie hinauszuführen aus dem Lande Ägypten« nur auf die mosaische Gesetzgebung Bezug genommen werde, aber keineswegs etwa die Bundesschließung und der Tag der Rettung der Israeliten aus Ägypten für ein und dasselbe genommen. Ferner weist er nach, daß von den ungefähr dreihundert Stellen, an welchen das Wort בְּרִית, bezw. διαθήκη im A. T. einschließlich der Apokryphen vorkommt, sich keine einzige mit einiger Sicherheit auf das Passah beziehen läßt.

Nach alledem ist es also auch aus sachlichen Gründen jeder Art höchst unwahrscheinlich, daß das Abendmahl sich ursprünglich an das Passah irgendwie enger angeschlossen hat, sei es äußerlich oder dem Sinne und der Absicht nach. Deshalb erscheint mir die Unrichtigkeit der synoptischen Angaben über den Zeitpunkt des Abendmahls, bezw. über seinen Zusammenhang mit dem Passah überhaupt sowohl wegen unlösbarer zeitlicher als sachlicher Schwierigkeiten, soweit es sich wenigstens um die ursprüngliche Begebenheit handelt, ganz ausgemacht.

---

Indessen fragt sich nun, gerade wenn man dies einsieht, allerdings noch, wie denn, wenn das Abendmahl ursprünglich mit dem Passahmahl nichts zu tun gehabt hat, die Synoptiker dazu kommen konnten, es zum mindesten in zeitliche, wo nicht sachliche Verbindung mit dem Passahmahl zu setzen.

Man hat dafür verschiedene Gründe angeführt. Der nächstliegende und allgemeinere Grund dürfte der bereits vorhin berührte gewesen sein, daß man in Jesus als dem Christus das ganze A. T. erfüllt glaubte, und so bei ihm, bezw. in seinem Tod und Abendmahl auch die Erfüllung des Passahopfers und Passahmahles gesucht und sehr bald gefunden zu haben scheint, weil höchst wahrscheinlich diese Auffassung des Todes und Mahles Jesu durch den Umstand besonders begünstigt war, daß eben Jesus wirklich, wie wir sahen, ungefähr zur selben Zeit gestorben war, wo die Passahlämmer im Tempel geschlachtet wurden. Freilich finden nun also manche Theologen gerade umgekehrt, diese Tatsache und die Auffassung vom Tode Jesu als Passahopfer habe die Verbindung auch des Abendmahls mit dem Passahmahl verboten. Allein in Wahrheit war es doch um nichts schwieriger, das Abendmahl mit dem alten Passahmahl zusammenzustellen, wenn es sich schon zeitlich eigentlich nicht daran angeschlossen hatte, als Jesus, wie man es gewöhnlich den Synoptikern im andern Falle zutraut, beim Passahabendmahl seinen Tod als wahres Passahopfer bezeichnen zu lassen, wenngleich derselbe auch zeitlich gar nicht mit dem Passah-

allgemeinere Zeitbestimmung zu fassen ist, ist schon früher erkannt worden, s. Nowacks Handkommentar zum A. T. III, 2, [1].

opfer zusammenfiel, sondern erst nach dem Passahopfer stattfand. Und auch sonst ist nicht einzusehen, warum nicht die synoptischen Schriftsteller, die einem vermutlich um geschichtliche viel weniger als um religiöse Wahrheit bekümmerten Schlag von Leuten angehörten, nicht eben von dem Gedanken aus, Jesus sei als Passahopfer gestorben, dazu hätten gelangen können, das Abendmahl als sein wahrhaftiges Passahmahl darzustellen, ohne an die geschichtlichen Hindernisse viel zu denken. Kann doch auch noch ein Irenäus, um nur ein Beispiel zu nennen,[1] obwohl er die synoptische Darstellung des Abendmahls als Passahmahl vor sich hatte, noch ganz unbekümmert behaupten, Mose habe den Tag des Leidens des Sohnes Gottes voraus verkündet und ihn bildlich Pascha genannt, und an eben diesem so lange voraus verkündeten Tage habe der Herr gelitten und das Pascha erfüllt.

Etwas allzu kühn hat Spitta[2] vermutet, als gesetzestreue Männer hätten wohl die Jünger nach Num. $9_{10\,\text{ff.}}$ einen Monat nach dem Todestag Jesu sich in Jerusalem zur Feier des Nachpassah versammelt, nachdem sie der Tod des Herrn an der rechtzeitigen Feier verhindert gehabt hätte. Und dieses im Lichte der Ostererfahrungen gefeierte Passahmahl habe sich für sie mit neuem Inhalt erfüllen, ihnen wie eine neue Stiftung erscheinen und ihre Abendmahlsfeier beeinflussen müssen. Irgendwelche geschichtliche Anhaltspunkte für eine so bestimmte Vermutung haben wir wenigstens nicht. Aber wahrscheinlich und eine gute genauere Begründung des Unterfangens der Synoptiker dünkt mich diese Vermutung in der allgemeinern Fassung, daß schon in sehr früher Zeit das jüdische Passahmahl in christlichen Kreisen zu einer Feier des Opfertodes Jesu umgebildet worden sei[3], und diese Umbildung die Berichte über die ursprüngliche Abendmahlsfeier beeineinflußt habe. Für das zweite Jahrhundert ist es nämlich sichere Tat-

1) Irenaeus IV, 23. Eine ähnliche Meinung vertritt wohl auch Justin, Dial. c. Tryph. 111: ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται (doch siehe Bousset, Die Evangeliencitate Justins d. M. 118), ja vielleicht offenkundig Lk. $22_{15,\,16}$; denn am ehesten wird die hier erwähnte Erfüllung des Passah auf den Kreuzestod und die Feier desselben im spätern Abendmahl bezogen.

2) Spitta a. a. O. 290 ff.

3) Über die Vertreter dieser Ansicht vergl. Schürer, De controvers. paschal. 4 sq., ebenda 8. 9, s. patristische Beweisstellen wie Tertull. de baptismo 19; Athan. ep. fest. — Allerdings meint Schürer, daß die Asiaten wohl schwerlich das Passah zur Erinnerung einer bestimmten, in den Evangelien erzählten Tatsache gefeiert hätten (19 sq. 60), weil sie sonst auch den Tag der Auferstehung besonders hätten feiern müssen. Eine jüdische Gedächtnisfeier können aber auch sie gewiß nicht mehr gehalten haben, wie Schürer einräumt, weshalb er die Feier des 14. Nisan auch bei ihnen nur durch den Zeitpunkt der jüdischen Feier veranlaßt sein läßt, bezw. durch das altttestamentliche Gebot, nicht etwa durch den alttestamentlichen Gegenstand (vergl. Schürer 20 sq. 60 sq.).

sache, daß im größten Teil der christlichen Kirche die Feier des Passah auf den Herrntag verlegt war,[1] was nur darin seinen Grund gehabt haben kann, daß man es christlich umdeutete. Und für das erste Jahrhundert scheint wenigstens die christliche Feier des Passah wahrscheinlich, auch abgesehen von den Angaben der Synoptiker und des Paulus in I Kor. $5_7$[2], wegen der nach dem Zeugnis des Irenäus von Aniket von Rom bei Gelegenheit des ersten Osterstreites für seine Passahfeier angerufenen alten Überlieferung[3]. Sobald es aber dazu gekommen war, daß man das Passah als christliches Fest feierte, so lag es zweifellos sehr nahe, das Abendmahl beim Passahmahl, das ist am Abend des vierzehnten Nisan, gestiftet zu denken als Seitenstück zum alttestamentlichen Passahmahl, wo nicht als dessen Ersatz und Erfüllung. Denn es kann kaum je eine christliche Passahfeier ohne christliche gemeinsame Festmahlzeit, das ist ohne Abendmahl, gehalten worden sein, wenn in ältester Zeit schon jeder Sonntag allerwenigstens hiedurch ausgezeichnet war. Diese Zusammenstellung in der Praxis aber muß dann fast notwendig die Zusammenstellung in der Überlieferung über das erste Abendmahl hervorgerufen haben. Man wird sich die eigene Passahfeier nicht von der ersten Feier abweichend haben vorstellen wollen und können.

Zwar möchte vielleicht jemand einwenden, sachlich müsse es doch jener alten Zeit ebenso bedenklich vorgekommen sein, Passah- und Abendmahl zusammenzustellen, wie uns, wenn dies ursprünglich nicht der Fall gewesen sei. Allein archäologische und geschichtliche Bedenken haben damals gewiß wenige bekümmert, wie oben schon angedeutet worden ist. Sodann war das von der Christenheit im ersten und zweiten Jahrhundert nachgeahmte jüdische Passahmahl nicht das ursprüngliche, wie es zu Jerusalem gefeiert worden war, wobei das Lamm die Hauptrolle spielte, und eine Ähnlichkeit mit der Abendmahlshandlung schwer zu sehen gewesen wäre. Sondern diese Christen hatten das Passahmahl der Diaspora vor Augen, bei welchem das Lamm nicht vorkam[4], was die Verbindung mit dem Abendmahl wesentlich erleichterte. Ferner stand man dann eben vor dem Bedürfnis, der jüdischen Passahfeier christliche Bedeutung abzugewinnen, und deshalb mochte man leichter das Abendmahl und Passahmal miteinander

---

1) Schürer 13.

2) Nach Hilgenfeld, Paschastreit 173 f.; Heinrici a. a. O. 150, ist wegen der Bildlichkeit des Ausdrucks über das Ob und Wie einer christlichen Osterfeier in jener Zeit der Stelle nichts zu entnehmen. Anders scheint Schmiedel, Hand-Commentar II, I, 119 zu urteilen, ob mit Recht, wage ich nicht zu entscheiden.

3) Vergl. Euseb. hist. eccl. V, 24, 16, auch V, 24, 2 sq. die ähnliches voraussetzende Berufung des Polykrates.

4) Vergl. Schürer a. a. O. 29; Deuteron. $16_5$ f.

in Zusammenhang und Übereinstimmung bringen, als anfangs, auch wenn eigentlich die Übereinstimmung nicht sehr groß war. Endlich war man damals nicht mehr durch die gesetzliche Überlieferung über das Passahmahl gehalten.

Dies scheint mir die natürliche Erklärung dafür, wie die Synoptiker dazu kamen, entgegen den ursprünglichen Tatsachen das Abendmahl zeitlich und wohl zum Teil auch sachlich als Passahmahl darzustellen. Sie haben die ursprüngliche Begebenheit oder Überlieferung[1] ohne viel geschichtliche Rücksichten nach dem von Paulus in I Kor. $5_7$ beiläufig geäußerten, aber jedenfalls auch sonst früh schon verbreiteten, weil tatsächlich begründeten Gedanken, daß Christus als Passah der Christen geopfert sei, und namentlich auch entsprechend der kirchlichen Passahfeier mit ihrem Passahabendmahl umgestaltet.

4. Der Anschluß an das Bundesopfer. Die alte Meinung[2], daß Jesus bei der Abendmahlsstiftung sich an die Stiftung des Gesetzesbundes am Sinai angelehnt habe und zugleich an die alttestamentliche Verheißung eines neuen Bundes, wird auch heute noch von den meisten Theologen gebilligt.

Rückert[3] erklärt den Ausdruck τῆς διαθήκης bei den Synoptikern nach der einzigen Stelle, wo er noch sonst in den Evangelien vorkommt, nach Lukas $1_{72}$ mit »Bund«. Was Jesus beim Abendmahl unter dem Worte genauer verstanden hat, wird nach Rückert bei Matthäus und Markus mit Worten nicht gesagt oder höchstens mit dem Zusatz ἐκχ. εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν bei Matthäus angedeutet. Jesus nenne vielmehr nach Matthäus und wohl auch Markus einfach den Inhalt des Bechers sein Bundesblut. Bei dieser Auslegung läßt Rückert den textkritisch ungewissen Artikel τὸ vor τῆς διαθήκης ausfallen und das Pronomen μοῦ von τῆς διαθήκης abhängen, weil anders, wie ihm scheint, notwendig sonst der Zweifel und die Frage entstünden, welches Bundes Blut Jesus als das seine und als den Inhalt des Bechers bezeichne. Die Beziehung auf Exod. $24_8$ und Jerem. $31_{31\,f.}$

1) Ob dies oder jenes stattfand, wird sich kaum mehr sicher ausmachen lassen. Mir scheint allerdings die spätere Uberarbeitung einer ursprünglich anders gearteten schriftlichen Überlieferung entsprechend der spätern kirchlichen Passahfeier wahrscheinlicher. — Rein literarisch, nur etwa aus I Kor. $5_7$, möchte ich die Zeitangaben der Synoptiker nicht ableiten, wiewohl der ähnliche Wortlaut es einigermaßen nahelegt und ebenso die starke Betonung des Passahgedankens gerade bei Lukas.

2) Nach Kahnis, a. a. O. 74, hat zuerst der Ambrosiaster die Einsetzung des Abendmahls mit dem Gesetzesbund in Beziehung gesetzt und danach viele spätere. Eine abweichende ältere Auslegung gibt z. B. Irenäus V, 33, 1 mit den Worten: propter hoc autem ad passionem veniens, ut evangelizaret Abrahae et eis qui cum eo apertionem haereditatis, cum gratias egisset etc.

3) a. a. O. 73 ff.

dünkt ihn nach Matthäus und Markus zwar nicht sicher, aber doch möglich; denn dadurch, daß sie Jesus sagen ließen, es sei im Kelch das Blut seines Bundes, trete, wennschon grammatisch auf dem Pronomen kein Nachdruck liegen könne, sein Bund in Gegensatz zu jedem andern, auch zu dem alten am Sinai, und sei so von selbst ein neuer.

Betreffs der καινὴ διαθήκη, von der bei Paulus und Lukas die Rede ist, sagt er[1], daß Paulus den Ausdruck διαθήκη Gal. $3_{15.17}$ vielleicht im Sinne von Testament, sonst aber[2] in der Bedeutung von Bund brauche. Und so tue er dies letztere wohl auch I Kor. $11_{25}$, und nach ihm ebenso Lukas, Lk. $22_{20}$, da durch das Adjektiv die διαθήκη als neue einer alten entgegengestellt werde, die nur der Bund vom Sinai sein könne. Hinsichtlich der Stellung der Worte im Satze gibt er Luther recht: Weil die Worte ἐν τῷ αἵματί μου in I Kor. $11_{25}$ nicht durch den Artikel an das vorangehende ἡ διαθήκη angeschlossen werden, legen sie sich dem Zeitwort an,[3] weshalb als Sinn herauskommt, daß der Kelch der neue Bund sei durch das Blut Christi. Dies kann aber der Kelch offenbar nur dadurch sein, daß das Blut auf irgend eine Weise in ihm ist, wie immer sich Paulus nun das eben gedacht hat, symbolisch oder sonstwie.

Der sachliche Unterschied zwischen Paulus und Lukas einerseits, Matthäus und Markus anderseits scheint Rückert demgemäß, trotz des verschiednen Wortlautes, nicht erwähnenswert, und die beiderseitige Vorstellung auf diesem Punkte so ziemlich dieselbe.[4] Er hält darum die Worte vom Bund für ursprünglich, wiewohl er glaubt, daß am Stiftungsabend selbst niemand begriffen habe, was Jesus mit dem Bunde sich denke[5]. Paulus habe, nach seiner sonstigen Vorstellung vom Blute Christi Röm. $3_{25}$; $5_9$ zu schließen, sich dann die Sache wohl so ausgelegt, daß dem an das Bundesblut Glaubenden kraft göttlicher Zurechnung sein Glaube zur Entsündigung gereiche. Nach Matthäus und Markus dagegen erkläre Jesus einfach, daß sein Blut vergossen werden solle als Bundesblut zur Bundesvermittlung entsprechend der alten Sitte, bei der Abschließung von Bündnissen Opfertiere zu schlachten.

Solche oder ganz ähnliche Ansichten über die Bedeutung der Worte vom Bunde im Abendmahl sind heute noch sehr weit verbreitet und werden bisher nur von einer kleinen Minderheit wissenschaftlicher Forscher in bedeutenderem Maße bestritten[6]. Diese setzen ein bei der

---

1) 203 f. 2) Gal. $4_{24}$; Röm. $9_4$; II Kor. $3_6$ f.
3) S. 206 ff. 4) S. 143.
5) S. 210: »Widerspruch ist nicht da, ja der Unterschied nicht wesentlich«.
6) Die Abweichungen beschränken sich gewöhnlich auf die der symbolischen Auffassungsweise günstigere Verbindung der Worte ἐν τῷ αἵματι in I Kor. $11_{25}$ mit ἡ διαθήκη. An die Möglichkeit dieser Verbindung glaubt z. B. Schultzen, trotz des fehlenden Artikels, auf Grund von Stellen wie Eph. $2_{15}$, Col. $1_{18}$; aber dieselben beweisen meines Erachtens gar nichts, da die

Tatsache, daß der Gedanke, ja auch nur das Wort Bund bei Markus und Matthäus sonst völlig fehlt und ebenso eigentlich bei Lukas, da in Lk. $1_{72}$ wie in Apg. $3_{25}$; $7_{8}$ nur vom abrahamitischen Bunde geredet wird. Sie finden es schlechthin undenkbar, daß Jesus auf einmal bei der Abendmahlsstiftung einen so wichtigen Gedanken neu ausgesprochen habe, der ohne frühere Hinweise und ohne jede Vorbereitung der Jünger völlig unverständlich hätte sein müssen. Erst Paulus habe in II Kor. $3_{6}$ von einem neuen Bunde gesprochen, und er habe diesen Gedanken gehegt nicht bloß im Blick auf das Abendmahl. Seine ganze Auffassung vom Christentum laufe vielmehr darauf hinaus, daß es sich um ein vom alttestamentlichen völlig verschiedenes Verhältnis zu Gott handle. Bei Jesus dagegen schließe die in den Aussprüchen Mt. $5_{16}$ff. und Lk. $16_{17}$ sich kundgebende Ansicht über das A. T. den Gedanken eines neuen Bundes, der sich ohne Aufhebung des alten nach II Kor. $3_{14}$ nicht denken lasse, aus.[1]

Diese gewichtigen Einwürfe sind meines Erachtens bis heute noch nicht eigentlich gehoben worden. Man mag zwar zugeben, trotz der eben angeführten paulinischen Aussage, daß ein neuer Bund nicht notwendig einen Gegensatz gegen den alten bedeuten muß, sondern auch eine Erneuerung des alten sein kann[2]. Ferner mag Jesus sich vielleicht doch etwas weniger konservativ zum jüdischen Gesetz verhalten haben, als es der erste Evangelist auffaßte, und umgekehrt Paulus etwas weniger scharf gewesen sein in seinem Gegensatz gegen das Gesetz, als gewisse Neuere vermuteten[3]. Trotzdem bleibt jedoch der harte Anstoß, daß Jesus nach den Synoptikern auch nicht mit einem Worte vor dem Abendmahl von seinem Bunde gesprochen hat. Ebenso bleibt die verdächtige Tatsache bestehen, daß, abgesehen vom Abend-

---

Wortstellung dort eine ununterbrochene und deshalb günstiger ist, vgl. auch Hoffmann 45 gegen Schultzen 33. Außerdem bestehen Meinungsverschiedenheiten über das Mehr oder Minder von realistischer Vorstellungsweise, bezw. über realistische oder symbolische Vorstellungsart. — Nach H. J. Holtzmann, Neutestl. Theologie II, 103, ist im paulinischen Entwurfe aus dem Bundesopfer, welches nach den synoptischen Stellen denjenigen zu gute kommen soll, die in den Bund eintreten, ein Sündopfer geworden. Diese paulinische Auffassung macht sich auch bei Matthäus darin geltend, daß er das Blut vergossen sein läßt »zur Vergebung der Sünden«, nach Mk. $1_{4}$. Rückert meinte wohl so ziemlich das Gleiche.

1) Vergl. F. Chr. Baur, Vorlesungen über neutestl. Theologie 102—105; Theolog. Jahrbb. 1857, 551 f.; Volkmar, Die Evangelien oder Markus und die Synopse der kanon. u. außerkanon. Evangelien, 1870, 566; W. Bousset, Jesu Predigt im Gegensatz zum Judentum, 1892, 112 f.; W. Brandt a. a. O. 290; Eichhorn a. a. O. 16 ff.; G. Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu, 1901, 147 f.; J. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum 50.

2) R. A. Hoffmann a. a. O. 48.

3) Vergl. Hand-Commentar[3], I, I, 205 f. 388 f., die beiderseits mildernde Meinung H. J. Holtzmanns.

mahl im N. T., sonst bloß bei Paulus und dem geistesverwandten Hebräerbrief der Gedanke des neuen Bundes vorkommt und größere Wichtigkeit hat, während anderswo keine sichere Spur davon nachweisbar ist. Allerdings entgegnet man noch, der Gedanke gerade vom Bundesblut sei für Paulus sonst auch ohne Bedeutung. Wo Paulus selbständig vom neuen Bunde rede, da meine er vielmehr stets den Bund des Geistes im Gegensatz zum Gesetzesbunde[1]. Allein niemand wird beweisen, daß Paulus nicht auch gerade in I Kor. $11_{25}$ diesen Bund vorzüglich im Auge hat, da er ihn auch dort gewiß nicht absichtslos den »neuen« nennt und sichtlich stärker den Bund, als das Blut betont[2]. Im übrigen aber läßt eben der verschiedene Gebrauch, den er vom Bundesgedanken macht, und die Tatsache, daß er ihn nicht bloß nur mit dem Blute Christi verbindet, darauf schließen, daß der Bundesgedanke für ihn nicht nur gelegentliche, sondern allgemeine, grundlegende Bedeutung gehabt hat, was eben beim synoptischen Jesus nicht nachweisbar ist und Schwierigkeiten bereitet.

Übrigens gesellen sich zu diesen ersten wohl begründeten Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des Bundesgedankens im Abendmahl neuerdings noch andre. Kattenbusch[3] glaubt zwar, daß Jesus seinen Tod im Abendmahl als das Opfer deute, das den neuen Bund vollende, und ist der Ansicht, die Jünger könnten trotz der Kürze der Erklärung gleich begriffen haben, was Jesus meinte. Immerhin wendet er sich selber ein: Wie rätselhaft war doch der Gedanke Jesu! — Hatte denn Mose auch sich selbst zum Opfer geweiht? — Jener besprengte den Altar mit dem Blut und das Volk, der Herr gibt es zu trinken! — Vom Brot ist bei dem alten Opfer überhaupt keine Rede. — Thoma, der ebenso das Wort vom Bund als ursprünglich ansieht, urteilt doch auch, weil die Kelchhandlung im Trinken gipfle, und ein Ausgießen auch nicht einmal nebenbei vorkomme, so könne Jesus nicht an das Bundesblut entsprechend Ex. $24_8$; Sacharja $9_4$ gedacht haben. Freilich wird man solchen Erwägungen gegenüber sagen können, daß, wenn Paulus den Vergleich gleichwohl wagen konnte, dann wohl auch Jesus. Indessen bleibt die äußerst mangelhafte Ähnlichkeit mit dem angeblichen Vorbild doch befremdlich wenigstens beim ersten Urheber, der die Handlung frei gestalten konnte. Weshalb hat er sich dabei nicht genauer an das Vorbild im A. T. gehalten, wenn er es denn doch einmal ausdrücklich als Vorbild bezeichnete? Das ist und bleibt auffällig. Ein späterer Ausleger einer im Grunde anders gemeinten Handlung, der mochte schon eher das Unpassende passend finden und

---

1) Siehe J. Weiß, Bibl. Theol. d. N. T.[4], 305, Anm. 10; Schmiedel, Hand-Commentar[2], II, I, 164.

2) Sichtbar ist nämlich der Wortstellung nach auch in I Kor. $11_{25}$ mehr der Bund als das Blut betont, vergl. Schmiedel, Hand-Commentar[2] II, 1, 134.

3) Das h. Abendmahl, Christl. Welt 1898, 340; PRE[3] XII, 669 f.

passend machen nach seinem eignen Kopf. Und so macht der anerkanntermaßen etwas gewundene, ob auch meiner Empfindung nach nicht unklare Satz in I Kor. 11 $_{25}$ in der Tat gerade den Eindruck, als sei da im Grunde ziemlich Unpassendes passend gemacht, und noch mehr die schwierige Wortverbindung des jetzigen Matthäus- und Markustextes beim Wort vom Kelch und Bund.

Auf sie müssen wir hier nochmals zurückkommen. Hoffmann[1] hat bemerkt, Rückert habe gewiß Recht, wenn er darauf hinweise, daß beim Beziehen von μοῦ auf τὸ αἷμα das bloße τῆς διαθήκης sich sehr kahl ausnehme und, streng genommen, unverständlich bleibe. Aber andrerseits gehe es doch auch nicht wohl an, wie Rückert μοῦ mit τῆς διαθήκης zu verbinden. Denn am natürlichsten hänge μοῦ doch von αἷμα ab, schon wegen des entsprechenden, vorhergehenden τὸ σῶμά μου. Auch wäre es eine auffallende Redeweise, wenn Jesus von dem von ihm vermittelten Bunde als seinem Bunde spräche. Sie möchte nur angehn, wenn Jesus selber den Bund geschlossen hätte; aber wenn auf Exod. 24 $_{8}$ angespielt sein solle, so könne als der den Bund schließende nur Gott gedacht sein. Hoffmann vermutet deshalb, die beiden Evangelisten hätten das Adjektiv καινή gestrichen, um den Anklang an Exod. 24 $_{8}$ noch deutlicher zu machen. Jesus hingegen habe tatsächlich von einer καινὴ διαθήκη gesprochen Letzteres ist schwerlich richtig, denn gesetzt auch, es wäre möglich[2], so ergäbe sich dann als ursprünglicher Text die kaum weniger harte und schwierige Redeweise τὸ αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης κ. τ. λ.,[3] bei welcher der von Rückert gegen das allein stehende τῆς διαθήκης erhobene Einwurf der sachlichen Unverständlichkeit im Grunde nicht gehoben wäre, und nur noch wenig ursprünglich anmutende, neue Schwerfälligkeit hinzukäme.

Eine richtigere Einsicht zeigt neuerlich Wrede[4] in einer gelegentlichen kurzen Besprechung der Kelchworte des Matthäus und Markus. Er führt aus, daß in dem vorliegenden Satze zwei verschiedene Gedanken enthalten seien, der Gedanke: »dies ist mein Blut«, und der Gedanke: »mein Blut ist ein Blut des Bundes«. Ihre Verschmelzung bewirke, daß keiner der beiden ganz zum Recht komme. Seiner An-

---

1) a. a. O. 44.

2) Angesichts jener Erklärungen Jesu bei Matthäus und Lukas über seine Stellung zum Gesetz ist es dies doch kaum.

3) Eine derartige Formel hat allerdings ungefähr die sog. Jakobusliturgie (Fabricius III, 122): τοῦτό μού ἐστι τὸ αἷμα τὸ τῆς καινῆς διαθήκης τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχεόμενον καὶ διαδιδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Aber diese Formel trägt auch den Stempel der Zusammenschachtelung aus den ursprünglich verschiedenen Berichten des N. T. auf der Stirn.

4) Ztschrft. f. die neutestl. Wissenschaft v. E. Preuschen, 1900, I, 1, 69 ff. Wredes Ausführungen billigt im wesentlichen und ergänzt zum Teil Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu, 1901, 115 ff.

sicht nach erklärt sich aber die Entstehung dieses ungefügen Satzgebildes in der Weise, daß in eine ursprünglich kürzere Kelchformel der Genetiv τῆς διαθήκης unmittelbar aus Exod. $24_8$ schon in sehr früher Zeit eingetragen worden ist. Wrede folgt hiebei einer Beobachtung Seebergs[1], wonach bereits in Hebr. $9_{20}$ der Wortlaut von Ex. $24_8$ gemäß der Fassung des Kelchtextes bei Matthäus und Markus in τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης abgeändert ist, statt ἰδοὺ τὸ κ. τ. λ. der Septuaginta.

Unzweifelhaft dünkt auch mich in der Tat, daß der Genetiv τῆς διαθήκης einen fremden Gedanken einträgt, die Satzbildung verwickelt und deshalb nachträglich eingeschoben sein dürfte. Dagegen glaube ich kaum, daß dieser Einschub unmittelbar der Stelle Exod. $24_8$ entstammt. Jedenfalls spricht bei genauerem Zusehen Hebr. $9_{20}$ nicht hiefür und kann daher auch nicht als Zeugnis für das hohe Alter des jetzigen Kelchtextes von Matthäus und Markus gelten. Denn in Hebr. $9_{20}$ ist nicht nur das ἰδού unseres Septuagintatextes von Exod. $24_8$ in τοῦτο τό abgeändert, sondern noch manches andre mehr, was in den Kelchworten gar nicht vorkommt.[2] Mithin ist offenbar der Grund der Abänderung des ἰδού in τοῦτο τό nicht die Absicht der Anpassung an die Kelchworte bei Matthäus und Markus, sondern irgend ein ganz andrer Umstand gewesen; zum Teil handelte es sich dabei wohl einfach um eine bessere griechische Übersetzung des Urtextes. Man wird sogar in Anbetracht dessen, daß der Hebräerbrief allein von allen neutestamentlichen Schriften dem Bundesblute Jesu wirklich grundlegende Bedeutung zumißt[3] und trotzdem gar nirgends auf die Kelchworte Bezug nimmt, sondern bloß auf das alttestamentliche Vorbild des Mose, im Gegensatz zu Seeberg mit mehr Recht annehmen dürfen, daß zur Zeit seiner Abfassung die Kelchworte den Zusatz vom Bunde noch nicht enthalten haben können. Möglicherweise kann gerade der von ihm mehrfach gebrauchte Ausdruck τὸ αἷμα τῆς διαθήκης erst Anlaß gegeben haben, die Kelchworte bei Matthäus und Markus in dieser Weise durch den Zusatz τῆς διαθήκης der paulinisch-lukanischen Überlieferung anzunähern. Sei dem nun aber wie ihm wolle, sicher scheint also nur das, aber dies unbedingt, daß die Worte τῆς διαθήκης in Matthäus und Markus erst späterer Zusatz und ihnen oder überhaupt der ursprünglichen Kelchformel eigentlich fremd sind.

Die meisten, welche sonst in den Worten vom Bunde bei Matthäus und Markus einen späteren Einfluß erkannten, wollten freilich über

---

1) Seeberg, Der Tod Jesu in seiner Bedeutung für die Erlösung, 1895, 355.

2) Exod. $24_8$: λαβὼν δὲ Μωυσῆς τὸ αἷμα κατεσκέδασε τοῦ λαοῦ καὶ εἶπεν· ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων. Hebr. $9_{19, 20}$: λαβὼν τὸ αἷμα — αὐτό τε τὸ βιβλίον καὶ πάντα τὸν λαὸν ἐράντισεν, λέγων· τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός.

3) Vergl. $9_{20}$, $10_{29}$, $13_{20}$.

den Inhalt der ursprünglichen Kelchformel überhaupt nichts mehr zu sagen wissen oder folgerten, wie z. B. W. Brandt[1], vom Becher sei vor Paulus gar nicht die Rede gewesen. Doch ist in letzter Zeit ab und zu auf den der Überlieferung des Matthäus und Markus sonst ähnlichen, aber ebenso nichts vom Bunde berichtenden Abendmahlstext bei Justin Apol. I, 66 hingewiesen worden, als weitern Beleg für eine ursprüngliche einfachere Kelchüberlieferung.[2] Andern[3] will es zwar scheinen, daß Justin die Worte vom Bunde nur weggelassen habe, weil er seine Schrift für Heiden schrieb, die nichts unter dem Wort vom Bunde hätten verstehen können. Und an sich wäre das vielleicht denkbar. Allein nun hat Justin auch im Dialog mit dem Juden Tryphon wohl sonst von dem neuen Testament, bezw. vom neuen Bund gesprochen,[4] aber nie da, wo er von den Abendmahlsvorstellungen redet. Und dies ist doppelt auffällig, da er ähnlich wie der Hebräerbrief daneben ausdrücklich behauptet, das Blut Christi sei ein andres Testament.[5] Wir dürfen daher als nahezu sicher annehmen, daß Justin in der evangelischen Überlieferung, der er seinen Abendmahlsbericht entnahm, den Zusatz vom Bund nicht hatte oder allermindestens nicht überall vorfand. Dagegen wird schwerlich richtig eingewendet, es handle sich bei ihm ganz einfach um einen abgekürzten Abendmahlsbericht. Die kürzere Kelchformel, die er gibt, ist eben nicht bloß kürzer, als die von Matthäus und Markus, sondern entspricht auch genauer der vorangehenden Brotformel, die mit der Brotformel von Matthäus und Markus übereinstimmt. Das redet stark für ihre größere Ursprünglichkeit. Und was dann noch mehr gegen eine bloß verkürzte Formel und für die unversehrte Erhaltung der Worte bei Justin spricht, das ist die bisher meines Wissens übersehene Tatsache, daß überhaupt die Mehrzahl der ältesten Wiedergaben der Kelchworte für eine Kelchformel zeugt, die, wie diejenige Justins, den Zusatz vom Bunde nicht hat, im übrigen aber, wie die justinische, sich eng an die von Matthäus und Markus anschließt.[3] Läßt sich doch fast bei allen ebenso schwer ein ge-

1) a. a. O. 292.

2) So von W. Bousset, Die Evangeliencitate Justins d. M., 1891, 112 f.; von mir in Ztschrft. f. wissenschaftl. Theol. 1897, 1, 73 f.; Schmiedel, Prot. Monatsh., 1899, 4, 139.

3) So Th. Zahn, Geschichte d. neutestl. Kanons, I, 2, 1889, 463 ff.

4) Dial. 11, 43, 51, 67, 118.

5) Dial. 24: καὶ αἵματι σωτηρίῳ πεπιστεύκαμεν· ἄλλη διαθήκη τανῦν.

6) Auf die kurze Kelchformel, wie sie uns bei Justin vorliegt, weisen ferner zurück: 1) Clemens Alex. Paed. II, 2, 32: λάβετε, πίετε· τοῦτό μού ἐστι τὸ αἷμα, wozu zu vergleichen ist Paed. I, 6, 38, 42: καὶ πίετέ μου τὸ αἷμα. 2) Cyrill. Hieros. (320 ed. Touttée): λάβετε, πίετε· τοῦτό μού ἐστι τὸ αἷμα. 3) ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου (Fabricius III, 159 ff.): πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου. 4) Ambrosian. Missa (Pamelius I, 302): accipite et bibite ex eo omnes: hic est enim sanguis meus. Ferner beruhen möglicherweise ebenso auf derselben ursprünglich kürzern Kelchformel:

nügender Grund für die Auslassung von τῆς διαθήκης nachweisen, als bei dem Abendmahlsbericht Justins. Selbstverständlich zeugen aber diese Stellen nicht minder stark für den ursprünglich kürzern Kelchtext bei Matthäus und Markus, als für die Richtigkeit der Überlieferung Justins. Somit hätten wir also in den Angaben Justins und anderer Vertreter eines kürzeren Kelchtextes den schlagenden Beweis, daß es sich bei den Worten vom Bunde in Matthäus und Markus um einen spätern Zusatz handelt, der nicht in die ursprüngliche, evangelische Abendmahlsüberlieferung hineingehört.

Überdies ist nach jenen Angaben wohl nicht mehr zweifelhaft, daß dieser Zusatz nicht von den Verfassern der uns vorliegenden Evangelien selbst herstammt. Denn das verbieten solche gegenteilige Kelchformeln, wie die eines Justin und Klemens, die bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinabreichen, wo anerkanntermaßen unsere zwei ersten Evangelien schon jedermann bekannt waren. Freilich dürften damals noch häufig Zusätze und Abänderungen an ihrem Texte gemacht worden sein, aber für eine Textkürzung inbezug auf die Worte vom Bund spricht eben weder bei Justin noch sonst etwas. Hingegen ist sehr leicht denkbar, daß die Worte τῆς διαθήκης in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Matthäus und Markus erst zugefügt worden sind.[1] In dieser Zeit des festeren Zusammenschlusses

---

1) I Kor. $10_{16}$: τὸ ποτήριον τ. ε. ὃ ε., οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τ. Χρ. ἐστιν; 2) Ignat. Philadelph. IV: καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Ignat. Rom. VII, 3: καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ. Für Weglassung des Zusatzes τῆς διαθήκης, aber Beibehalten andrer Zusätze der Synoptiker haben wir folgende Beispiele: 1) Origen. in Ierem. hom. XII, 2: λάβετε, πίετε· τοῦτό μού ἐστι τὸ αἷμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Origen. in Levit. homil. IX, 10: hic sanguis meus est, qui pro vobis effundatur in remissionem peccatorum. Allerdings lesen wir bei demselben Origenes in Matth. XVII, 33: καὶ ὡς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται· ποτήριον καινῆς διαθήκης; aber da der Ausdruck ποτήριον sicher nicht Matthäus $26_{28}$ entstammt, so tun es wohl auch die andern Ausdrücke nicht, καινῆς von vornherein schwerlich. 2) Const. ap. VIII, 12: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. 3) The liturgy of St. Clement (Brightman 101): πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. 4) Acta et Martyr. Matthaei (ed. Tischend. § 27, 187): τοῦτο τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο τὸ αἷμα αὐτοῦ τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυθὲν κ. τ. λ. Endlich ist vorzüglich lehrreich wegen der sichtlich zur Ergänzung daneben beigefügten Formel mit den Worten vom neuen Testament: 5) Ephraem Syr. sermo IV in hebd. s. c. 6 (I, 424f. ed. Lamy): hic est verus meus sanguis, qui pro vobis omnibus effunditur: accipite, bibite ex eo omnes, quia novum testamentum est in sanguine meo. 6) Syr. Sin. Mt. 26, $27^b$, 28: λάβετε, πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτο [ἐστιν] τὸ αἷμά μου, ἡ καινὴ διαθήκη, ὃ ἐκχεῖται περὶ πολλῶν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. — Die meisten dieser Stellen verdanke ich Resch, T. u. U. X, 3, 650 ff.

1) Wenn ein Th. Zahn gelegentlich erklärt (vergl. PRE[3] IX, 784), »daß uns vieles als apokryph erscheint, was im 2. Jahrh. nachweislich in den Evangelien zu lesen war«, so wird man auch die Wahrscheinlichkeit nicht leugnen

des neutestamentlichen Kanons war zu derartigen harmonistischen Ausgleichen der verschiedenen neutestamentlichen Überlieferungen der stärkste Antrieb vorhanden. Und tatsächlich ist der Zusatz τῆς διαθήκης in den Abendmahlsworten gerade in dieser Zeit zum ersten Mal außer dem N. T. bei Irenäus sicher bezeugt.[1] Er kann darum ganz wohl erst dieser Zeit entstammen.

Steht jedoch fest, daß bei Matthäus und Markus in den Kelchworten ursprünglich nichts vom Bunde gestanden hat, so darf auch weiter noch als erwiesen gelten, was wir vorher schon als sehr wahrscheinlich erkennen mußten, nämlich daß Jesus selbst beim Abendmahl nichts vom Bunde gesagt hat, sondern daß erst Paulus den ursprünglich einfacheren Wortlaut der Kelchformel so ausgeführt und darin vom neuen Bund in Jesu Blut gesagt hat, vermutlich, weil ihm das der völliger ausgedrückte Inhalt und Sinn der einfachen Worte Christi schien. Daraufhin dürfte sich später Lukas dieser ausführlichern Kelchformel des Paulus, wie ihn gut dünkte, bedient haben, und schließlich wurden durch entsprechende Ergänzungen zur Zeit der Bildung des Kanons die andern Berichte mit der paulinischen Auslegung in möglichste Übereinstimmung gebracht.[2]

5. Der Anschluß an den Tod Jesu überhaupt und an den Opfertod. Ist nach dem Ergebnis der vorliegenden Untersuchungen von einem Bundesopfer im Abendmahl ursprünglich nicht die Rede gewesen, so fragt sich dann weiter, ob der Tod Jesu überhaupt oder sein Opfertod ursprünglich gleich im Abendmahl in Betracht kam. Die Richtigkeit dieser beiden Annahmen ist von der Kritik öfters zusammen geleugnet worden. Die Mehrheit der theologischen Forscher hält aber noch daran fest, daß es sich beim Abendmahl auf diese oder jene Weise um einen Hinweis auf den Tod Jesu überhaupt oder seinen Opfertod handle.[3] Wir prüfen die Gründe dieser

---

dürfen, daß einzelnes, was heute in unsern Evangelien zu lesen ist, im 2. Jahrh. sich nachweislich darin noch nicht vorfand.

1) Vergl. Iren. V, 33, 1: bibite ex eo omnes: hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum.

2) Da nach dem Obigen der Bundesgedanke für das ursprüngliche Abendmahl nicht in Betracht fällt, so können wir uns eine Besprechung der eigenartigen Deutungen des Zusatzes τῆς διαθήκης, die in neuerer Zeit erst von Thoma und dann von Spitta versucht worden sind, ersparen. Thomas Deutung ist ohnehin nach dem zutreffenden Urteil von Schultz, a. a. O. 74, ganz aus der Luft gegriffen. Und auch Spittas Auslegung ist so wenig haltbar, daß jetzt niemand mehr für sie eintritt.

3) Gegen den Hinweis auf den Tod Jesu, bezw. den Opfertod sind von den Neueren besonders Spitta, W. Brandt, Gardner, Mensinga, Eichhorn, J. Hoffmann, dafür besonders Jülicher, Kattenbusch, Schultzen, Schäfer, Schmiedel; andre, wie R. A. Hoffmann, Harnack, nehmen eine vermittelnde Stellung ein.

beiden Ansichten zunächst hinsichtlich der Kelchformel, weil diese uns eben in ähnlicher Richtung schon beschäftigt hat, und bei ihr der Tatbestand auch leichter zu ermitteln und einfacher ist. Alsdann besprechen wir sie hinsichtlich der Brotformel und endlich der evangelischen Berichte im allgemeinen.

Daß die Berichte des Paulus und Lukas den Herrn zum mindesten in der Kelchformel von seinem Opfertod reden lassen, bestreitet niemand. Denn auch abgesehen davon, daß Paulus I Kor. $11_{26}$ ausdrücklich sagt, daß jedes Essen des Abendmahlsbrotes und jedes Trinken des Kelches ein Verkünden des Todes des Herrn sei, tritt der Hinweis auf den Opfertod bei beiden Schriftstellern deutlich und klar hervor in den Worten von dem neuen Bund in Christi Blut.

Weniger eignet sich zum Beweis der Tatsache der Ausdruck τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον bei Lukas. Rein grammatisch betrachtet, geht er nämlich zweifellos nicht auf das Blut als Opferblut, sondern gehört zu τοῦτο τὸ ποτήριον. Freilich glauben heute die Meisten deßungeachtet, ihn auf das Blut beziehen zu müssen, weil er wohl grammatisch, aber nicht sachlich zu τὸ ποτήριον passe. Wahr ist auch, daß der Ausdruck, wie Luther schon[1] in der Reformationszeit bemerkt worden ist, wegen des ὑπὲρ ὑμῶν keinesfalls ein bloßes Aus- oder Eingeschenktsein des Kelches bezeichnen kann, was neuerdings wieder Spitta gemeint hat; denn in diesem Falle würde sicher der einfache Dativ ὑμῖν dastehen, und nicht das umständliche ὑπὲρ ὑμῶν »zu euerm Besten« oder »zu euerm Heil«[2]. Indessen will es doch auch schwer angehen, einem so gewandten Schriftsteller wie Lukas sprachliche Nachlässigkeit zuzuschreiben oder gedankenloses Herübernehmen des Ausdrucks aus Markus $14_{24}$ und Matthäus $26_{28}$, wie es jetzt die Meisten tun[3]; machen doch einige von ihnen selber daneben das Zugeständnis, daß solche Annahmen hart seien.[4] Und zeigt doch Lukas an der Stelle sonst keinerlei sklavische Abhängigkeit von den Nebenberichten, treibt auch nicht, wie manche sagen, Flickarbeit, sondern schreibt in wohlerwogener Darstellung.[5] Vor allem aber ist grammatische Nachlässigkeit an der Stelle kaum denkbar wegen der Kürze des Satzes. Der fragliche Ausdruck ἐκχυννόμενον folgt unmittelbar dem τῷ αἵματί μου, auf das er sachlich Bezug haben soll.[6] Eine derartige grammatische Nachlässigkeit lag deshalb gar nicht nahe. Endlich wäre die Unachtsamkeit des Altertums auf einen solchen Fehler der Ausdrucksweise kaum er-

---

1) Vergl. oben.
2) Vergl. die Erörterung Rückerts 76 ff.
3) Vergl. z. B. B. Weiß, Textkritik der vier Evangelien, T. u. U. n. F. IV, 2, 181; Holtzmann, Hand-Commentar[3] I, I, 410.
4) Schmiedel, Hand-Commentar[2] II, I, 163: »die böse Anakoluthie«.
5) Vergl. Schultzen, a. a. O. 16, über die feine Anordnung des Ganzen.
6) So Berning sehr richtig a. a. O. 107, nach Winer § 67, 3, 589 f.

klärlich.[1] Wie diese Schwierigkeiten gehoben werden können, kann erst später gezeigt werden. Hier sei nur das festgestellt, daß die Worte τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ ὑμῶν bei Lukas keinen sichern Hinweis auf den Opfertod Jesu geben.

Wesentlich anders steht es bei Matthäus und Markus. Hier ist die Beziehung des Ausdrucks ἐκχυννόμενον auf αἷμα die natürlichste. Und auch das ὑπὲρ bezw. περὶ πολλῶν erklärt sich am besten dahin, daß an zum Besten vieler vergossenes Opfer- oder Sühnopferblut (Mt.) gedacht ist. Das wird denn auch fast allgemein angenommen.

Betreffs Joh. 6 glaubte Schultz[2] aus Vers 51 schließen zu dürfen, daß es sich um das Fleisch und Blut Christi in ihrer Opferbedeutung handle. Aber wegen der früher erörterten Unsicherheit der textlichen Überlieferung in diesem Vers scheint zunächst nicht mehr als die Vermutung, daß es sich hierum handle, möglich.[3] Von fragwürdiger Sicherheit ist desgleichen der Rückschluß Schultzens[4], daß auch in Joh. $6_{53}$ an das im Tode vergossene Blut Christi gedacht sei, weil Joh. $19_{34\,f.}$ so ausdrücklich hervorgehoben werde, daß Blut und Wasser aus Jesu Seite geflossen seien, und im ersten Johannesbrief[5] dem Blut Christi besondere Bedeutung zugeschrieben wird. Bei einem Schriftsteller, der vom Abendmahl nichts berichtet, wird man nie sicher erweisen können, daß Stellen wie Joh. $19_{34.35}$, I Joh. $5_6$ überhaupt auf das Abendmahl Bezug haben, wenn sie vielleicht auch auf Christi Opferblut zu deuten sind.

Unerweislich ist der Gedanke an das Opferblut und den Tod Christi wohl auch in den Abendmahlsgebeten der Didache. Harnack[6] hat zwar zu der Danksagung des ersten Gebetes »für den heiligen Weinstock deines Knechtes David« eine Stelle aus Klemens Alex. verglichen, wo derselbe unter dem Blut des Weinstocks Davids das Blut Christi versteht, welches die Sünden tilgt.[7] Indessen ist in der Didache eben gerade das Blut nicht genannt. Auch fehlt darin sonst jeder Hinweis auf den sühnenden Opfertod. Deshalb ist offenbar später in den apostolischen Konstitutionen der Text der Didache ganz aufgegeben und durch deutlich auf das Opferblut hinweisende Gebetsworte er-

---

1) Es wäre rein unverständlich, warum das christliche Altertum den angeblichen grammatischen Fehler nicht durchweg verbessert hätte, wenn es immer einen solchen gesehen hätte. War dasselbe doch sonst mit Textverbesserungen schnell zur Hand, und haben doch Einzelne den Wortlaut der Stelle entsprechend der heute üblichen Übersetzung abgeändert.

2) a. a. O. 138.

3) Vergl. Holtzmann, Neutestl. Theol. II, 500 Anm.: »Es hängt lediglich an dieser oder jener Lesart, ob der Tod Jesu überhaupt im Texte berührt wird«.

4) a. a. O. 85.

5) I Joh. $5_6$; $1_7$.

6) Harnack, Lehre der zwölf Apostel, 1893, 29 Anm.

7) Quis dives salv. 29.

setzt worden[1]. Sehr wahrscheinlich[2] liegt auch dem Ausdruck »Weinstock Davids« vielmehr der Gedanke zu Grunde, daß der Christus menschlicherweise dem Fleisch und Blut nach Davids Sproß ist gemäß Jes. $11_1$, wo nach Spitta[3] an den Sproß eines Weinstocks gedacht sein dürfte. Und hieran ist dann wohl die auch sonst[4] vorkommende, andre Vorstellung geknüpft von Christus als dem die Gläubigen tragenden oder nährenden Weinstock. Der Weinstock Davids an unsrer Stelle meint also Jesu menschliche Art und die Seinen als sein Geschlecht. Wie Offbg. $22_{16}$ Jesus ähnlich von sich sagt: ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τό γένος Δαυείδ.[5]

Bei Ignatius und Justin fehlt eine ganz unzweideutige, bestimmte Angabe darüber, daß sie gerade in den Kelchworten einen Hinweis auf den Opfertod erblickt haben. Doch legen es einzelne ihrer Aussagen sehr nahe: Bei Ignatius die Versicherung, daß die Eucharistie das Fleisch Jesu Christi sei, das für uns gelitten habe,[6] und das der Vater auferweckt; bei Justin z. B. die Aussage, daß die Christen bei der Gedächtnisfeier für trockene und flüssige Nahrung auch des Leidens gedächten, welches der Sohn Gottes ihretwegen erduldet habe.[7] Immerhin ist zu beachten, daß Ignatius an jener Stelle nicht den wörtlichen Inhalt der Abendmahlstexte anführt, sondern wohl bloß hinsichtlich ihres Sinnes und Inhalts betont, daß es sich gewissen Irrlehren entgegen bei der Eucharistie um das fleischlich-menschliche Wesen Jesu handle. Auch schweigt er ja vom Blut. Und ebenso ist beachtenswert, daß Justin weder an dieser, noch an irgend einer andern Stelle den Kelch besonders mit Jesu Opfertod in Beziehung bringt, sondern nur die Eucharistie im allgemeinen. Deshalb ist nicht ausgeschlossen, daß er, wenn er von einem Gedächtnis des Leidens Christi bei der Eucharistie spricht, gar nicht die Erinnerung an die besondern Brot- und Kelchworte meint, sondern nur etwa die Erinnerung an den Ausspruch vom Nichtmehrtrinken des Gewächses des Weinstockes oder an andre auf den Tod deutende Reden Jesu[8]. Es ist dies um so

1) Didache IX, 2: εὐχαριστοῦμέν σοι, . ., ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου κ. τ. λ. Apost. Constit. VII, 25: εὐχ. . ., . ., ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος Ἰ. Χρ. τοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν κ. τ. λ.

2) Vergl. Hoffmann a. a. O. 146 Anm. Origen. hom. VI in Iud.: verae vitis, quae ascendit de radice David, sanguine inebriemur.

3) Spitta a. a. O. 276. 280 ff.

4) Apok. Baruch. $36_3$, $39_7$; Test. Levi 2; Sir. $24_{17}$ ff.; Joh. $15_1$ ff.

5) Vergl. auch Justin, Dial. 110: ἡ γὰρ φυτευθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄμπελος καὶ σωτῆρος Χριστοῦ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐστι.

6) Ad Smyrn. $7_{11}$.

7) Dial. 117: καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς αὐτῶν ζηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ἧ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ μέμνη(ν)ται. Vergl. auch Dial. 41: τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους κ. τ. λ. παρέδωκε ποιεῖν κ. τ. λ.

8) Etwas derartiges setzt ja auch Paulus I Kor. $11_{26}$ vielleicht voraus.

mehr möglich, als er da, wo er ausdrücklich über den Sinn der eucharistischen Nahrung sich verbreitet, kein Wort vom Leiden am Kreuz und vom Opfertod sagt,[1] und ebenso die Kelchformel ohne jeden auf das Opfer deutenden Zusatz bloß mit: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου wiedergibt.

Sicher hingegen deutet Klemens Alex. die Kelchworte zuweilen, wenngleich nicht gerade häufig, auf den Opfertod[2]. Ebenso tun es Irenäus[3] und Tertullian[4] gelegentlich. Aber bei allen drei ist die Beziehung des Kelches auf das Opferblut nicht die hauptsächliche.

Es fehlt aber allerdings gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nicht an sicherer Bestätigung der von Paulus und den synoptischen Evangelien berichteten Tatsache, daß Jesus in den Worten beim Abendmahlskelch auf sein im Tode als Opfer vergossenes Blut hingewiesen hat. Hingegen mangelt solche im vorangehenden Zeitraum auffälligerweise namentlich bei der Didache, vielleicht sogar auch bei Ignatius und Justin. Und selbst wo es sicher festgestellt werden kann, wie bei Klemens, Irenäus und Tertullian, daß sie den Kelch auf das Opferblut beziehen, ist diese Beziehung doch nie die erste und wichtigste.

Hinsichtlich Matthäus und Markus wird zunächst von allen unbefangenen Forschern zugestanden, daß ihre Brotformel, allein für sich betrachtet, nichts darüber aussagt, ob der in den Tod hingegebene und geopferte Leib gemeint sei oder nicht. Weizsäcker[5] glaubte daher, im Anschluß an F. Chr. Baur und frühere, annehmen zu dürfen, die Brotworte deuteten eigentlich vielmehr auf die bleibende, persönliche Gegenwart Christi, wie sie Mt. $18_{20}$, Joh. $14_{18f.23}$ versprochen sei, und meinte, Paulus habe diese Deutung dann dadurch genauer begründet, daß er gemäß I Kor. $10_{17}$, $12_{27}$ unter dem Begriff »Leib« sowohl Jesus, als seine Gemeinde verstanden habe. Bei Lichte besehen, legt aber Weizsäcker damit Matthäus und Markus nach I Kor. $10_{17}$, $12_{27}$ aus, ein Vorgehen, das Jülicher mit Recht als methodisch bedenklich verurteilt hat.[6] Ebenso wendet derselbe treffend gegen Weizsäcker ein, daß der Begriff »Leib« weder Mt. $18_{20}$, noch sonstwie in den Evangelien als Mittel der bleibenden persönlichen Gegenwart Jesu gedacht werde, sich auch dafür gar nicht eigne, so wenig wie das schnell verzehrte Brot als Sinnbild derselben. Richtiger verfahren des-

1) Ap. I, 66. Vergl. auch den bloß beiläufigen Hinweis auf das Leiden Dial. 70: εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, δι᾽ οὓς καὶ παθητὸς γέγονεν, καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν.

2) So Paed. II, 2, 32: αἷμα τῆς ἀμπέλου, τὸν λόγον τὸν περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα.

3) Iren. V, 33, 1.

4) Tertullian, Adv. Marc. IV, 40: sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum substantiam corporis confirmavit.

5) Ap. Zeitalter[2], 576 f.

6) a. a. O. 241 f. Vergl. auch Schultzen 26.

halb wohl die Andern, die folgern, daß, weil die Kelchformel bei Matthäus und Markus auf das Opferblut hinweise, so wohl auch die Brotformel auf den geopferten Leib; denn jedenfalls wird die Beziehung beider Teile der Feier auf Jesu Tod durch den Umstand begünstigt, daß wir uns beim Abendmahl auf dem Gebiete parabolischer Rede befinden, bei der Gleichnispaare häufig sind.[1]

Weniger einleuchten will die Kritik, die an Weizsäckers Erklärung der paulinischen Brotformel an sich geübt wird. Es ist zwar wahrscheinlich, wegen der Versicherung von Paulus in I Kor. $11_{26}$ ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, daß mit σῶμα in Vers 24 der getötete und geopferte Leib Christi gemeint ist; aber sicher ist doch auch damit nicht einfach nur dieser Leib als solcher gemeint, sondern der Leib, wie er für die Gläubigen getötet und geopfert ist und sie in seinem Opfertode und in der Auferstehung geistig neu schafft nnd umschließt. Denn nach bekannten Aussprüchen[2] denkt sich Paulus die Gläubigen als gleichsam mit Christi Leib der Sünde gestorben und gleichsam mit ihm auferweckt und neu lebend. Einen Leib Christi bloß für sich kennt er gar nicht, so wenig als einen Christus nach dem Fleisch, sondern nur den für die Gläubigen gestorbenen und geistig auferweckten. Ohnedies ist der Ausdruck »Leib« in I Kor. $11_{24}$ schwerlich auf einmal ganz anders zu verstehen, als im vorausgehenden Kapitel $10_{17}$ und im folgenden $12_{12.27}$, wo er beidemal doppelsinnig aufgefaßt wird. Auch ist dem nächsten Zusammenhang nach σῶμα mutmaßlich gleichbedeutend sowohl mit ἐκκλησία, als mit Leib des Herrn.[3] Denn der Gedankengang ist da der, daß es wider die Art des Herrnmahles sei, beim Essen mit Verachtung der Gemeinde nicht aufeinander zu warten und das Eigene vorweg zu nehmen. Das zeigt, daß das Mahl des Herrn zugleich als Gemeinschaftsmahl gedacht ist und läßt nicht denken, daß der Ausdruck »Leib« an der Stelle einen andern, als den dazu passenden und Paulus sonst geläufigen doppelten Sinn hat.

Allerdings wird entgegnet, daß in I Kor. $10_{16.17}$ mit σῶμα nachweislich nicht der Leib des Herrn und die Gemeinde gemeint sei. Jülicher[4] wendet zu I Kor. $10_{17}$ besonders ein, der Abendmahlsleib stecke bereits in εἷς ἄρτος, und nach der Form des Satzes ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν, könne ἄρτος nicht mit σῶμα gleichbedeutend sein, das ist, σῶμα hier nicht auch noch den Leib des Herrn bedeuten. Mir scheint jedoch im Gegenteil, es muß auch bei σῶμα an dieser Stelle unbedingt an

1) Jülicher 243.
2) Vergl. Röm. $6_{2}$ ff. $7_{4}$ ff.; I Kor. $12_{13}$; II Kor. $4_{10}$. $5_{15.21}$, und dazu Holtzmann, Neutestl. Theol. II, 119 f.
3) Vergl. Kattenbusch, PRE[3] XII, 810; Axel Andersen a. a. O. 118 ff.
4) a. a. O. 248 f.

den Leib des Herrn gedacht sein, wofern dieser überhaupt in dem εἷς ἄρτος vorausgesetzt ist. Denn nur dann ist die Gleichung ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα möglich, wenn eigentlich tatsächlich die Gleichheit beider Bestandteile vorhanden ist. An den Leib Christi im Brot, wie Jülicher annimmt, bezw. an das Abendmahlsbrot wird Paulus aber allerdings bei εἷς ἄρτος gedacht haben.[1] Sonst würde er ja in der ersten Vershälfte nur den gleichen allgemeinen Satz aussagen, auf den er sich in der zweiten Vershälfte stützt, daß nämlich alle, die sich in ein Brot teilen, eins sind, und würde sich folglich in dem Verse ganz unnütz wiederholen. Aus ähnlicher Ursache jedoch muß er auch wieder unter dem Leib, der die vielen, die Gemeinde ist, sich sicherlich zugleich den Leib Christi vorgestellt haben,[2] denn sonst würde er gleichfalls nur beweisen, daß die Abendmahlsgenossen im allgemeinen eine Körperschaft bildeten, aber nicht, daß sie im geweihten Brote mit Christus körperlich Gemeinschaft haben. Und dadurch gewänne er nichts für den Zweck, den er an der Stelle verfolgt, nämlich die Gefahr der Gemeinschaft mit den Dämonen durch den Götzendienst zu schildern. Desgleichen würde dann jede Verbindung mit Vers 16 fehlen, wenn nicht auch Vers 17 bei σῶμα mit, wie dort, an den Leib Christi gedacht wäre. Indessen ist das eben, was die Meisten nicht gerne zugestehen wollen, daß Vers 16 und 17 an den gleichen Leib bei σῶμα gedacht sei. Denn handelt es sich Vers 17 bei σῶμα ebenso um den Leib Christi wie Vers 16, so dann natürlich auch an dieser Stelle wie an jener um den Leib Christi, welcher zugleich die Gemeinde ist. Gesteht man aber das zu, daß σῶμα in diesem deutlich vom Abendmahl handelnden Verse 16 doppelsinnig verstanden ist, so muß man folgerichtig diese Doppelsinnigkeit von σῶμα auch für den Hauptbericht des Paulus vom Abendmahl in I Kor. 11 und als seine Meinung beim Abendmahlsleib überhaupt annehmen. Das jedoch will die große Mehrheit nicht tun aus verschiedenen Gründen.

Man fragt[3]: Sollte Paulus als die geistliche Speise, welche er in gleiche Linie mit dem Blute des Herrn, dem geistlichen Tranke rückt, die Gemeindeeinheit verstanden haben? Allein Paulus kann gewiß ebensogut die Gemeindeeinheit als Abendmahlsspeise gedacht haben, wie die Gemeinde als Leib Christi[4] oder den Abendmahlsbecher als neuen Bund. Dergleichen Einwände erheben heißt die Denkweise der meisten neutestamentlichen Schriftsteller verkennen. Wir dürfen die-

---

1) Anders urteilt z. B. R. A. Hoffmann 122.

2) Vergl. für das Genauere die Vorstellung Röm. 12 4. 5: καθάπερ γὰρ ἐν ἑνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν, —, οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη.

3) Jülicher a. a. O. 249.

4) Über die Unvollziehbarkeit der Vorstellung von der Gemeinde als Leib Christi im einzelnen vergl. Holtzmann, Neutestl. Theol. II, 176.

selbe nicht an der unsrigen messen, sondern nur an den Tatsachen. Weiter herrscht die Ansicht, der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν zu σῶμα in I Kor. 11 $_{24}$ mache eine Auffassung wie die Weizsäckers unhaltbar. Seine Erklärung der Stelle: »das ist mein Leib, wie er für euch ist«, sei allzu unbefriedigend. Jülicher findet[1], sie passe besser in den Mund eines heutigen Theologen als des Paulus und passe auch nicht als Erklärung zu der begleitenden Handlung. Schultzen tadelt sie als zu allgemein. Allein triftige Gegengründe sind das kaum, weil allzu subjektiver Art.

R. A. Hoffmann[2] fragt, was das heißen solle, daß die Gemeinde für sich selbst vorhanden sei. Paulus unterscheide nirgends streng zwischen der sichtbaren Gemeinde und der unsichtbaren als σῶμα Χριστοῦ, so daß letztere zum Nutzen der erstern vorhanden gedacht sein könnte. Die natürlichste und nächstliegende Erklärung dünkt ihn darum, daß τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν als der für die Jünger gekreuzigte Leib Christi gefaßt werde. Nun steckt aber, wie oben erinnert worden ist, für Paulus die Gemeinde gewissermaßen auch im gekreuzigten Leibe Christi. Es würde sich also auch bei Hoffmanns Auslegung im Grunde wieder so ziemlich dieselbe Meinung herausstellen, nämlich die, daß Christus der Gemeinde die Gemeinde mitteile, denjenigen, die sein Leib sind, seinen Leib, der sie schon sind. Übrigens scheint diese Meinung gar nicht so unverständlich, wenn man nur die Mitteilung als Mehrung des in Anfängen bereits vorhandenen Wesens der Gemeinde oder als Verwirklichung des ideell oder prinzipiell Gegebenen auffaßt.[3]

Wäre also wohl soweit keine unüberwindliche Schwierigkeit vorhanden, so scheint dagegen in der Tat die gewöhnlich angenommene kürzere Textgestalt, τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, nach Weizsäckers Übersetzung hinsichtlich der Satzbildung auffällig abgerissen. Ganz einleuchtend ist die Satzbildung und gleiche Textgestalt freilich auch bei der andern, gewöhnlichen Übersetzung nicht, wo entweder ein ὄν ergänzt wird oder nach den Handschriften κλώμενον, und übersetzt wird: das ist mein Leib, welcher euch zum Heile ist,[4] oder, der euch zugut kommt,[5] nämlich dadurch, daß er gebrochen oder getötet wird. Sondern auch da kann niemand leugnen, daß die knappe Ausdrucksweise einigermaßen anstößig ist. Rückert glaubte allerdings auf Phil. 1 $_{29}$ als eine ähnliche Stelle verweisen zu können. Allein dort folgt sofort die hier fehlende notwendige Ergänzung.[6] Wie sehr aber

1) S. 249. 2) a. a. O. 121.

3) Vergl. Kol. 2 $_{19}$; Eph. 4 $_{15}$ f.

4) Heinrici in Meyers Kommentar[7] 327.

5) Holtzmann, Hand-Commentar[3] I, I, 409.

6) Phil. 1 $_{29}$: ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν.

eine solche an unsrer Stelle erwünscht wäre, das geben die Verfechter des kürzern Textes selber dadurch zu, daß sie die Zusätze, die in der Mehrzahl der Handschriften und Übersetzungen sich vorfinden, aus dem Bedürfnis einer Ergänzung erklären. Hier steht also eine tatsächlich ungehobene Schwierigkeit im Wege, aber nicht nur für Weizsäckers Übersetzung des kürzern Textes, sondern auch die sonst übliche.[1]

Möchte man sich dieses Anstandes halber der von der Mehrzahl der Handschriften, Übersetzungen und Väter bevorzugten längern Textgestalt[2] zuwenden, so erheben sich freilich zunächst anscheinend noch schwerere Bedenken. Die Verschiedenheit der Zusätze κλώμενον, διδόμενον, θρυπτόμενον weckt den Verdacht, daß es sich dabei um bloß nachträgliche Zutaten handle. Allerdings läßt sich aus dem Vergleich von Jes. $58_7$, Jerem. $16_7$, Klagl. $4_4$ erkennen, daß κλώμενον und θρυπτόμενον sachlich gleichbedeutend sind. Das letztere mag daher etwa einer alten Gemeindeüberlieferung zuliebe, die eigentlich auf demselben Grundtext wie κλώμενον beruhte, hie und da an die Stelle von diesem gesetzt worden sein. Doch scheint dann wenigstens das διδόμενον, welche einige Übersetzungen statt κλώμενον geben, sicher aus Lukas herübergenommen, weil es einem dort passender und ursprünglicher vorkommt wegen des entsprechenden ἐκχυννόμενον beim Kelch. Da läßt sich zunächst bloß erwidern, daß διδόμενον auch bei Paulus nicht übel stimmt zu der parallelen nähern Bestimmung des zweiten τοῦτο durch ποτήριον. Dagegen bleibt bisher das Schwanken zwischen διδόμενον und κλώμενον unaufgeklärt. Ferner wird durch den Hinzutritt eines der Partizipien wohl dem Satz grammatisch auf-

1) Daß es nicht angeht, mit Axel Andersen, a. a. O. 121 f. (vergl. auch J. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum 89), die Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, daß man erklärt, der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν sei eben nicht echt, ist, wie früher bemerkt, schon angesichts des übereinstimmenden Zeugnisses aller Handschriften gegen ein solches Unternehmen klar. Aber auch das, daß Axel Andersen einen Beweis für die Herkunft von τὸ ὑπὲρ ὑμῶν aus freier Textbehandlung bei Justin, Dial. c. 70, findet, wird schwerlich begründet sein. Zwar ist unbestreitbar, daß Justin an dem Orte an die Brotworte gedacht hat, wenn er sagt, Christus habe befohlen, das Brot zu opfern εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας αὐτόν; aber nichts beweist, daß er hiebei von der kürzern Textgestalt in I Kor. 11 ausgeht oder an eine derartige Formel denkt. Denn 1) gibt er Ap. I, 66 einen andern, kürzern Text, 2) schreibt er Dial. 70 διὰ τοὺς πιστ., nicht ὑπὲρ τῶν πιστ., und 3) sagt er Ap. I, 66 σαρκοποιηθεὶς ... σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, nicht einfach ὑπὲρ ἡμῶν ἔσχεν. Möglich ist indes, daß Andersen den richtigen Sinn, den das abgebrochene τὸ ὑπὲρ ὑμῶν eigentlich hatte, an Hand Justins wieder entdeckt hat.

2) Für τὸ ὑπὲρ ὑμῶν sind nur die allerdings gewichtigen Zeugen ℵ*ABC*, einige Minuskeln, Ath. Cyr. Fulg.; dagegen für τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον ℵ$^c$ C$^3$ D$^{bc}$ EFGKLP u. a., d e (quod frangitur), g (quod frangetur), Syrer, Väter; θρυπτόμενον D*, διδόμενον sah. kop. arm. Übersg., f und Vulg. (quod tradetur).

geholfen, der abgerissene Ausdruck wird vermieden; aber sachlich wird, wenigstens nach der dann gewöhnlich üblichen grammatischen Auffassung, nichts besser; im Gegenteil. Weizsäckers Deutung wird völlig unmöglich. Die verlängerten Zusätze weisen danach deutlich auf den Tod. Gegen eine solche Bedeutung derselben aber erheben sich die alten Bedenken, daß der Leib Jesu im Tode nicht gebrochen ward, brechen nicht töten heißt usw.

Besser würde die Lage auch in sachlicher Hinsicht durch die längere Textgestalt fraglos erst, wenn man, wie wir es früher Luther versuchen sahen, die Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον statt mit σῶμα mit τοῦτο verbinden und vom für die Jünger gebrochenen Brot statt vom Leibe verstehen dürfte. Dann würde Weizsäckers sonst so gutbegründete Auslegung von σῶμα sehr wohl angehen, da σῶμα dann ganz so frei stünde wie bei Matthäus und Markus und naturgemäß am besten wie sonst bei Paulus aufgefaßt würde. Indessen stemmt sich gegen eine solche grammatische Auffassung nach heute allgemeiner Überzeugung das gleiche Hindernis, das wir schon anläßlich der Kelchformel des Lukas erwähnten, daß ὑπὲρ ὑμῶν alsdann im Sinne eines bloßen Dativs, ὑμῖν, übersetzt werden müßte, was zweifellos untunlich ist. Wollte man nämlich τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον übersetzen mit »dies für euch gebrochene Brot« im Sinne von »dieses an euch ausgeteilte Brot«, so wäre das grammatisch gegenüber dem griechischen Ausdruck ὑπὲρ ὑμῶν unbedingt unrichtig; denn κλᾶν in der Bedeutung von Brotausteilen wird stets mit dem bloßen Dativ verbunden. Wie jedoch in einem der folgenden Abschnitte gezeigt werden wird, lassen sich die Zusätze wie κλώμενον usw. auch sehr wohl so mit ὑπὲρ ὑμῶν zusammen übersetzen und verbinden, daß dem ὑπὲρ sein volles Recht widerfährt und nicht willkürlich ein bloßer Dativ daraus gemacht wird. Und so darf man auch meines Erachtens ungescheut wenigstens den Teil der Ansichten Weizsäckers über die paulinische Brotformel festhalten, daß σῶμα in derselben doppelsinnig von Christus und seiner Gemeinde gemeint ist. Nur muß man dann noch hinzufügen, daß σῶμα genauer ebenso den im Tode geopferten und den auferweckten Christus bedeutet gleichwie die Gemeinde Christi, weil diese eben nach Paulus gewissermaßen mit Christi Leib der Sünde abgestorben und mit ihm zu neuem Leben auferweckt ist. Ganz daneben gegriffen hat somit auch die gewöhnliche herkömmliche Auslegung nicht, die σῶμα in I Kor. $11_{24}$ vom im Tode geopferten Leib versteht. Doch ist sie also sachlich unvollständig und verbindet grammatisch den Schlußteil des Satzes nicht recht oder verkürzt ihn nach irriger späterer Überlieferung und irrigem späterem Verständnis des Textes.[1]

Bei Lukas geht die Brotformel um des angehängten τὸ ὑπὲρ

1) Siehe oben S. 155 Anm. 1 gegen Ende.

ὑμῶν διδόμενον willen nach allgemeiner Ansicht auf den in den Opfertod dahingegebenen Leib. Aber in Wahrheit dürfte auch Lukas die eben angedeutete grammatische und sachliche Auffassung des Paulus gehabt haben. Die übliche Deutung von τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον auf die Hingabe des Leibes in den Opfertod hängt nämlich wieder allein daran, daß es bisher unmöglich schien, diesen Satzteil auf τοῦτο zu beziehen ohne Mißdeutung von ὑπὲρ ὑμῶν in den einfachen Dativ, obschon es die nähern Umstände hier eigentlich erzwingen, daß man τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον mit τοῦτο verbinde. Denn einmal drängt hierzu das grammatisch ganz klare Sachverhältnis beim Kelchsatz, das früher besprochen worden ist, und sodann läßt sich für die Ausdrucksweise δοῦναι τὸ σῶμα im Sinne von »in den Tod geben« im neuen Testament auch nicht ein Beispiel nachweisen[1], wie sich schon bei den Auseinandersetzungen Luthers mit den Schweizern gezeigt hat. Nur einigermaßen ähnliche Ausdrücke vermag man aufzutreiben, wie etwa δοῦναι ἑαυτόν, Gal. $1_4$, Tit. $2_{14}$. Wir stellen aber auch hier einstweilen nur dies fest, daß Lukas wohl ganz in der Art von Paulus bei den Brotworten bezw. bei σῶμα an den Leib Christi gedacht hat, mit dem die Gemeinde Gott geopfert ward, der Sünde abstarb und zu neuem Leben auferstand, nicht bloß an den im Tode geopferten Leib an sich.

Im Johannesevangelium ist ein Hinweis auf den Opfertod beim Abendmahl wieder höchstens zu erschließen aus der textlich so unsichern Stelle $6_{51}$. Der Wortlaut derselben erinnert fraglos ziemlich deutlich an die paulinisch-lukanischen Kelchworte[2], und mich dünkt, daß bei genauerm Zusehen die verschiedenen Lesarten in Joh. $6_{51}$ den verschiedenen grammatischen Auffassungen des paulinisch-lukanischen Textes beim Brote entsprechen. Der heute von den Meisten preisgegebene überlieferte Text von Joh. $6_{51}$ ergänzt den mutmaßlich ursprünglichen Wortlaut der Stelle gemäß der später üblichen Beziehung des Zusatzes τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, bezw. διδόμενον auf σῶμα durch ein ἣν ἐγὼ δώσω hinter ἡ σάρξ μου ἐστίν. Die Lesart Tischendorfs hinwieder[3]: καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἡ σάρξ μου ἐστίν, in ihrer durchsichtigen Klarheit sachlich die einleuchtendste, entspricht der oben von uns angedeuteten, unsers Erachtens ursprünglichen grammatischen Auffassung der Brotformel des Paulus und Lukas. Ist sie doch nicht viel andres als die Auflösung der bei Paulus und Lukas vorliegenden Partizipialform in einen Relativsatz. Dagegen die heute meist angenommene Gestalt von Joh. $6_{51}$,

---

1) Vergl. Schultzen 38.

2) Vergl. Holtzmann, Neutestl. Theol. II, 507: »Der Gedanke an den Tod ist nur $6_{51}$ (ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς entsprechend der Formel τὸ ὑπὲρ ὑμῶν I Kor. $11_{24}$) gestreift«.

3) Sie stützt sich auf ℵ Tert. Cyp. Aug. Gaud.

die grammatisch und sachlich so schwierig scheint, entspricht nicht nur meiner Meinung nach[1] der grammatisch und sachlich gerade so schwierigen, verkürzten Lesart τὸ ὑπὲρ ὑμῶν in I Kor. $11_{24}$, und sie ist, wenn ich recht sehe, aus dem Bestreben entsprungen, denselben Sinn, den der verkürzte Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν I Kor. $11_{24}$ dem σῶμα nach neuerer Vermutung wohl gibt[2], hier ebenso aus dem ursprünglich anders gemeinten Texte herauszukriegen, nämlich den eines Hinweises auf Christi Fleischwerdung zum Heile der Welt.

Haben wir mit diesen Vermutungen recht, so ist natürlich der Hinweis auf den Opfertod an der Stelle Joh. $6_{51}$ keinesfalls so sichtbar gewesen, wie es etwa nach dem überlieferten oder dem heute gewöhnlich angenommenen Texte der Fall zu sein scheint. Ja angesichts der Tatsache, daß der leicht vom Opferleib verstehbare, doppelsinnige Ausdruck σῶμα ersetzt ist durch den andern, dafür weniger passenden Ausdruck σάρξ, möchte man eher annehmen, es habe an der Stelle ursprünglich keinerlei Hinweis auf den geopferten Leib stattgehabt, sondern nur sonst ein Anklang an die Abendmahlsworte beim Brot. Dies ist ja ohnehin auch schon deshalb wahrscheinlich, weil auch der übrige Zusammenhang des Kapitels keinerlei bestimmte Anspielung auf den geopferten Leib und das als Opferblut vergossene Blut enthält. Sicher entscheidet zwar der Wechsel von σάρξ für σῶμα an sich allein weder gegen den Doppelsinn, noch gegen die Beziehung auf den Opfertod, wie wir gleich sehen werden.

Von einem Ausspruch bei Klemens Rom. I, 49[3] ist es sehr fraglich, ob er überhaupt auf das Abendmahl Bezug nimmt oder nur auf den Opfertod Christi am Kreuz. Doch fällt es auf, daß von dem Opfer des Blutes und des Fleisches neben dem des Lebens geredet wird, und es liegt nahe zu denken, daß dies in der besondern Absicht auf das Abendmahl geschehen ist. Wäre dem wirklich so, so würde um der Verbindung des Abendmahls und Kreuzesopfers willen höchst wahrscheinlich der Schreiber dieser Worte beim Abendmahl mindestens mit Vorliebe an das in den Tod gegebene Fleisch und Blut Jesu gedacht haben.

In der Didache wird bei dem Dank über das gebrochene Brot, $IX_{3.4}$, und bei dem Dank nach der Sättigung, $X_{2-6}$, in keinerlei Weise auf das Opfer Jesu angespielt. Auch wird überhaupt nicht von seinem Leib, Fleisch oder Blut gesprochen, sondern nur von der ganzen Person, Jesus oder Jesus Christus. Immerhin erinnern die Dankgebete,

1) Vergl. S. 157 Anm. 3 die Beobachtung Holtzmanns.

2) Axel Andersen a. a. O. 121 f.

3) διὰ τὴν ἀγάπην ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰ. Χρ. . . . ., καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

zum Teil wenigstens,[1] etwas an Gedanken, wie wir sie bei Paulus in I Kor. $10_{16.17}$ besonders deutlich ausgesprochen finden. Denn wird beim gebrochenen Brot auch nicht gerade der Gemeinschaft des Leibes Jesu gedacht oder beim einen Brote an den einen Leib, den die Vielen bilden, so wird doch $IX_4$ gebetet, daß, wie das gebrochene Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt eins wurde, so die Kirche Gottes von den Enden der Erde möge zusammengeführt werden in sein Reich. Ähnlich wird beim Dank nach der Sättigung, $X_5$, gesagt, daß der Herr seiner Kirche gedenken möge und sie zu Hauf führen in sein Reich von den vier Winden. Die Einheit der Gemeinde, die Paulus im Abendmahlsleib und -brot gegeben sieht, wird also zum Teil auch hier in den Abendmahlsgebeten der Didache, wenngleich nur als Hoffnung und durchaus nicht im Hinblick auf den Opfertod Jesu, sondern auf Grund sinnbildlicher Deutung des Brotes ausgesprochen. Darum ist es wahrscheinlich, daß, wenn bei den Betern jener Gebete überhaupt der Abendmahlsworte Jesu irgendwie besonders gedacht wurde, auch das Wort »Leib« oder »Fleisch« Jesu doch einigermaßen ähnlich wie bei Paulus auf die christliche Gemeinschaft oder Kirche gedeutet worden ist. Harnack hat denn auch, ganz außer dem hier verfolgten Gedankenzusammenhang, hinsichtlich einer Stelle in Didache $IX_{11}$, die uns hier nicht näher berührt, mit sehr guten Beweisen gezeigt, daß dort die Vorstellung von der Kirche als dem »Leib« oder dem »Fleisch« Christi zugrunde liege. Das erhöht natürlich stark die Wahrscheinlichkeit, daß dies auch von unsern Stellen gilt.

Ignatius braucht nicht den Ausdruck *σῶμα*, sondern *σάρξ* für den Abendmahlsleib; doch leidet es keinen Zweifel, daß er dabei, ähnlich wie Paulus, an den im Tode geopferten und die Gemeinde umfassenden Fleischesleib Christi denkt[2]. Er begründet die Notwendigkeit des Anschlusses an die kirchliche Abendmahlsfeier mit dem Satz: »Denn eines ist das Fleisch unsers Herrn Jesus Christus und ein Kelch zur Einung seines Blutes«.[3] Wie also Paulus in der Abendmahlsfeier der Gemeinde die Gemeinschaft und Einheit des Leibes Christi und damit der Gemeinde gegeben sieht, so erblickt Ignatius in der kirchlichen Abendmahlsfeier das eine Fleisch Christi, das ist die mit und in Christus zu einem Fleisch verbundene Gemeinde. Desgleichen erklärt er, daß der eine Kelch die Einheit oder Einung des Blutes Christi sei, das ist wohl die Einung mit Gott im Geiste oder Glauben

1) Es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß diese Gebete nicht einheitlichen Ursprungs sind, vergl. auch von der Goltz, E., Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 220 f. Anm. 2.

2) Vergl. für letzteres A. Stahl, Patristische Untersuchungen, Leipzig 1901, 134.

3) Ignat. Philadelph. 4: σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν 'I. Χρ., καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ.

Jesu, da nach Ignatius auch Jesus Christus Fleisch und zugleich mit dem Vater geistlich geeint ist,[1] ein Gedanke, welchen auch Paulus beim Kelche haben dürfte, wenn er ihn schon I Kor. $10_{16}$ nur streift.[2] Ferner sagt Ignatius ausdrücklich, die Eucharistie sei das Fleisch unsers Erlösers, das für unsre Sünden gelitten habe und vom Vater auferweckt sei,[3] wie dies nach dem Ergebnis unsrer Untersuchung Paulus bei dem Begriff σῶμα gedacht hat. Aber so wenig wie Paulus kann Ignatius eine Brotformel beim Abendmahl gebraucht haben, die mit ganz zweifelloser Bestimmtheit auf das Todesopfer des Leibes hinwies, wie jene seine Worte. Denn, wie schon früher erwähnt worden ist,[4] gibt er jene Erläuterung, um anzuzeigen, was für eine Art Fleisch Jesu im Abendmahl von einer gewissen Seite geleugnet werde. Hätte nun die ihm überlieferte und bekannte Brotformel dies an sich schon deutlich genug erklärt, so wäre eine eigne Erläuterung seinerseits ganz überflüssig gewesen. Er hätte einfach auf den wörtlichen Inhalt der Brotformel verweisen können, tut dies jedoch nicht, da seine Angaben über den wörtlichen Inhalt der Brotformel sogar bei Paulus und Lukas, geschweige denn bei Matthäus und Markus hinausgehen. Er wird aber vermutlich eine ähnliche Brotformel gehabt haben wie diese, nur vielleicht mit dem Worte σάρξ statt σῶμα.

Justin hat an der Hauptstelle, Apol. I, 66, nur die kurze Brotformel des Matthäus und Markus: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. Allerdings ergänzt er sie mit dem paulinisch-lukanischen Zusatz: τοῦτό ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου. Dieser entscheidet jedoch, wie später gezeigt werden soll, über die Beziehung auf den Tod noch nichts, und so bleibt es auch hier bei Justin zunächst etwas ungewiß, ob er den Ausdruck σῶμα vom im Tode geopferten Leibe Jesu verstanden hat.

Er sagt an der eben genannten Stelle, die Christen seien gelehrt, daß die durch Jesu Gebetswort verdankte Nahrung Fleisch und Blut

---

1) Ignat. Ephes. 20, $_2$: οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰ. Χριστῷ κ. τ. λ., ἕνα ἄρτον κλῶντες κ. τ. λ. Dazu Magnes. 1, $_2$: ἐν αἷς ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰ. Χρ. κ. τ. λ. πίστεώς τε καὶ ἀγάπης, κ. τ. λ. Smyrn. 3, 2 u. 3.

2) Vergl. I Kor. $12_{13}$, dazu Holtzmann, Neutestl. Theol. II, 185 f. Die Ausdrücke in I Kor. $12_{13}$ und Ignat. Philad. 4 erinnern übrigens stark an den uns aus den spätern Liturgien bekannten Brauch, beim Brotbrechen ein Stück Brot in den Kelch einzutauchen, zumal derselbe mit dem ignatianischen Wort ἕνωσις von den Griechen bezeichnet wird. Vielleicht kannte die älteste Zeit schon diesen Brauch und gab ihm solche Deutung. Man vergl. Joh. $13_{26}$ für den Brauch.

3) Smyrn. 7, 1: εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ., τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.

4) Vergl. für genaueres bes. J. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum, 1903, 177 f.

des fleischgewordenen Jesus sei, geradeso wie der Erlöser Jesus Christus durch Gottes Wort Fleisch ward und Fleisch und Blut zu unserm Heil hatte.[1] Man möchte darum annehmen, er habe σῶμα, αἷμα von Jesu Menschheit im allgemeinen verstanden, den Leib insbesondere nicht sowohl vom getöteten Leib, sondern von Christi leiblichem Wesen und seiner Erscheinung im Fleisch im allgemeinen. Und in der Tat wird diese Annahme auch begünstigt durch eine andere Stelle, Dialog. c. 70, wo er schreibt, Christus habe das Abendmahlsbrot darbringen heißen zum Gedächtnis daran, daß er sich einen Leib bereitet habe der an ihn Gläubigen halber, um welcher willen er auch gelitten habe.[2] Denn offenbar setzt Justin hier das Bereiten des Leibes, zu dessen Gedächtnis das Abendmahl namentlich dienen soll, als ein besonderes neben das Leiden und meint damit der Gedankenfolge nach Christi Geburt, bezw. seine Menschwerdung, wie vermutlich auch bei der vorhin genannten Vergleichung zwischen der Fleischwerdung als solcher und der im Abendmahl.

Dabei dürfte er jedoch immerhin den Begriff σῶμα in dem paulinischen Doppelsinne gefaßt haben; denn auch er weiß, daß die Gläubigen in Jesu »wie ein Mensch« sind.[3] Gewisse Aussprüche legen sogar die Beziehung von σῶμα auf den getöteten Leib sehr nahe. So besonders jener in Dial. c. 41, worin es heißt, daß das Brot der Eucharistie zum Gedächtnis des Leidens dargebracht werde, das Jesus Christus gelitten habe, um die Menschenseelen von aller Schlechtigkeit zu reinigen, und zum Dank gegen Gott für die Erschaffung der Welt und dessen, was darinnen ist, und unsere Erlösung vom Bösen, ebenso wie die vollkommene Zerstörung der Herrschaften und Mächte durch den, der leidend geworden ist nach seinem Willen. Oder wenn c. 117 gesagt wird, daß die Christen beim Gedächtnis der trockenen und flüssigen Nahrung des Leidens gedenken, das der Sohn um ihretwillen gelitten habe. Allerdings ist früher von uns gezeigt worden, daß diese Aussagen eigentlich mehr die Abendmahlsfeier im allgemeinen betreffen und daher über das Verständnis der Formeln im einzelnen keine gewisse Auskunft geben. Indessen wird man im Blick auf sie doch kaum anders denken dürfen, als daß Justin mit dem Begriff σῶμα auch den Gedanken an den geopferten Leib verbunden hat. Aber ebenso gewiß dachte er bei den Brotworten nicht an diesen allein, sondern an alles Fleisch Christi. Der Sinn, den er dem Begriffe σῶμα unterlegte, war für ihn so allgemein wie der vieldeutige Ausdruck

1) Apol. I, 66.

2) εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν, δι᾽ οὓς καὶ παθητὸς γέγονεν.

3) Vergl. Dial. 88: οὐδὲ τὸ γεννηθῆναι αὐτὸν καὶ σταυρωθῆναι ὡς ἐνδεὴς τούτων ὑπέμεινεν, ἀλλ᾽ ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων, κ. τ. λ.; Dial. 116: ἡμεῖς, οἱ διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος ὡς εἷς ἄνθρωπος.

seiner Brotformel. Daß er den Begriff besonders gern auf die Menschwerdung deutete, hängt mit der besondern Richtung seiner Theologie zusammen.

Irenäus greift deutlich auf die paulinisch-ignatianische Auffassung zurück, aber ebenso auf die der Didache und auf johanneische Stellen. In unverkennbarer Anlehnung an I Kor. $10_{16.17}$ und Ignatius, Philadelph. 4, aber allerdings so, daß er die ursprüngliche Meinung gegen den gnostischen Dualismus seiner Gegner kehrt, schreibt er: »Wir bringen dem Weltschöpfer das Seinige dar, indem wir passender Weise Gemeinschaft und Einung verkünden und des Fleisches und Geistes Auferstehung bekennen«.[1] Die Auferstehung sieht er deshalb im Abendmahl bekannt, weil, wie er sagt, nur unter der Voraussetzung der Auferstehung des Leibes der Kelch der Danksagung die Gemeinschaft des Blutes und das Brot, das wir brechen, die Gemeinschaft des Leibes des Herrn sein könne, oder, anders gesagt, wir des Herrn Glieder sein könnten.[2] Die Auferstehung findet er demzufolge also bloß mehr mittelbar in den Abendmahlsworten, unmittelbar darin dagegen die Gemeinschaft des Leibes Christi. Mithin hat er beim Abendmahlsleib vorzüglich die paulinische, aber auch der Didache bekannte Vorstellung vom Leibe des Herrn, der die Gemeinschaft der Gläubigen umfaßt, gehabt. Wie Paulus scheint er aber daneben auch diesen Leib als den im Tode geopferten und den auferstandenen betrachtet zu haben. Wenigstens deutet hierauf mutmaßlich eine Stelle, die zunächst zwar an die Ausführungen der Didache und des vierten Evangeliums anklingt, dann aber in der Richtung auf den Tod weist, während sie ihre Spitze wieder gegen den die Auferstehung leugnenden Gnostizismus richtet. Irenäus schreibt da nämlich:[3] »Gleichwie das Holz des Weinstocks in die Erde gelegt Frucht bringt zu seiner Zeit, und das Weizenkorn in die Erde fällt und vergeht, aber vielfältig aufsteht durch Gottes Hauch«, und wie beide »in den Gebrauch der Menschen kommen und durch Empfangen des Wortes Gottes Eucharistie werden, das ist Leib und Blut Christi, so auferstehen auch unsere Leiber« usw. Vermutlich wird er bei diesen Worten an den in den Tod dahingegebenen Leib gedacht haben; anders hätte er ihn darin gewiß nicht dem verwesenden Weizenkorn gleichgesetzt. Immerhin ist es beachtenswert, daß er nirgends diese Meinung vom Abendmahlsleib als den im Tode geopferten

1) IV, 18, 5: προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν.

2) Vergl. V, 2, 2. 3.

3) Vergl. V, 2, 3: καὶ ὅνπερ τρόπον τὸ ξύλον τῆς ἀμπέλου κλιθὲν εἰς τὴν γῆν τῷ ἰδίῳ καιρῷ ἐκαρποφόρησε, καὶ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθεὶς, πολλοστὸς ἠγέρθη διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ . . . . . ἔπειτα δὲ . . . εἰς χρῆσιν ἐλθόντα ἀνθρώπων, καὶ προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ· οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα κ. τ. λ.

Leib bestimmter ausgesprochen hat. Sehr wichtig war sie ihm demnach jedenfalls nicht.

Bei Klemens Alex. hat man gewöhnlich einige Mühe, die überlieferte Deutung der Abendmahlsformeln unter den Weiterdeutungen, mit welchen er sie überspinnt, zu erkennen. Wie Irenäus lehnt er sich im Grunde fast immer an Gedanken an, wie sie das vierte Evangelium und die Didache vertreten. Die von Paulus in I Kor. $10_{16.17}$ besonders ausgesprochene Ansicht vom Abendmahlsleib klingt bei ihm noch am bestimmtesten an, wenn er von der Agape als Mahlzeit redet[1]. Auf den geopferten Leib als solchen scheint mir Klemens die Worte beim Abendmahlsbrote kaum je bezogen zu haben.

Tertullian zeigt an einer einzigen Stelle ein an das paulinische erinnernde Verständnis der Brotformel. Er sagt De oratione 6: »Indem wir also ums tägliche Brot bitten, verlangen wir fortwährend in Christus zu bleiben und von seinem Leib nicht getrennt zu werden«.[2] Wahrscheinlich denkt er bei diesem Leibe, von dem wir so verlangen nicht getrennt zu werden, an die christliche Gemeinschaft, wie das Abendmahlsbrot, bezw. die Abendmahlsfeier, sie gewährt. Legt doch auch sein Schüler Cyprian in seiner Schrift über das Gebet, worin er sich eng an den Meister anschließt, denselben Text von der kirchlichen Gemeinschaft aus.[3]

Cyprian folgt meistenteils in seinen Aussagen über das Abendmahl im wesentlichen der alten Überlieferung. Wie Ignatius ungefähr und Paulus sieht auch er, nicht bloß durch das Brot, sondern auch durch den Kelch, bezw. durch Brot- und Kelchworte, die Einheit und Verbindung der gläubigen Gemeinde in Christus und mit Christus dargestellt und gegeben,[4] und auch bei ihm wie bei jenen erscheint

---

1) Paed. II, 1, 6: ἡ δὲ ἐπίγειος (sc. ἀγάπη) δεῖπνον κέκληται, ὡς ἐκ τῆς γραφῆς ἀποδέδεκται, δι᾽ ἀγάπην μὲν γινόμενον τὸ δεῖπνον, ἀλλ᾽ οὐκ ἀγάπη τὸ δεῖπνον, δεῖγμα δὲ εὐνοίας κοινωνικῆς καὶ εὐμεταδότου. Vergl. auch Paed. II, 1, 7; Strom. VII, 7, 36. Vom eigentlichen Abendmahl handelt die hier ebenso in Betracht fallende Stelle Paed. I, 6, 38: ἀλλοχόθι δὲ καὶ ὁ κύριος . . . . ἑτέρως ἐξήνεγκεν διὰ συμβόλων, φάγετέ μου τὰς σάρκας εἰπὼν καὶ πίετέ μου τὸ αἷμα, ἐναργὲς τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπαγγελίας τὸ πότιμον ἀλληγορῶν, δι᾽ ὧν ἡ ἐκκλησία, καθάπερ ἄνθρωπος, ἐκ πολλῶν συνεστηκυῖα μελῶν, ἄρδεταί τε καὶ αὔξεται, συγκροτεῖταί τε καὶ συμπήγνυται ἐξ ἀμφοῖν, σώματος μὲν τῆς πίστεως, ψυχῆς δὲ τῆς ἐλπίδος, ὥσπερ καὶ ὁ κύριος ἐκ σαρκὸς καὶ αἵματος.

2) De oratione 6: tunc quod et corpus ejus in pane censetur: hoc est corpus meum itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus.

3) Cypr., De dominica oratione 18: hunc autem panem dari nobis cottidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam ejus cottidie ad cibum salutis accipimus intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur etc.

4) Vergl. ep. $63_{13}$; ep. $69_{5}$.

diese Einung nicht erst als zukünftig, wie in gewissen Gebeten der Didache. Doch faßt er sie äußerlicher als Paulus und wohl auch Ignatius, mehr nur als die kirchliche Gemeindeverbindung, denn als Gemeinschaft im Geist und Glauben oder in der Liebe. Aber der Grundgedanke, daß das Abendmahlsbrot, bew. der Leib, im Abendmahl doppelsinnig Christus in der Gemeinde und die Gemeinde Christi bedeutet und darstellt, ist Cyprian mit Paulus und dessen Nachfolgern gemeinsam. Daß der Leib im Abendmahl der geopferte sei, und die Worte beim Brote auf den Opfertod wiesen, spricht auch er nirgends mit bestimmten Worten aus. Doch dürfte aus gewissen Aussprüchen über das Abendmahl überhaupt hervorgehen, daß er dabei mit an den im Tode geopferten Leib gedacht hat,[1] aber vornehmlich, wie es scheint[2], weil allgemein sonst des Leidens beim Abendmahl gedacht wurde. Er gibt den Ausdruck in I Kor. $11_{24}$ mit den Worten wieder: hoc est corpus meum, quod pro vobis est. Dieser Satz entspricht unserm heutigen, kürzern griechischen Text, der die Deutung auf den Opfertod wohl ebenso wie die andere vom Leib als der Gemeinde Christi zuläßt, aber weder die eine, noch die andere besonders begünstigt. Sicher hat Cyprian dagegen im Kelch und Blut einen Hinweis auf Jesu Opfertod erblickt, wie viele Äußerungen bei ihm beweisen.

---

Fassen wir das Ergebnis der Untersuchung hinsichtlich des Anschlusses an Tod und Opfertod Jesu in der Brotformel zusammen, so finden wir, daß die Brotformel bei den ältesten Zeugen kaum jemals ausschließlich und unmittelbar auf Christi Tod und Opfertod gedeutet worden ist. Vielmehr scheinen bloß die Begriffe σῶμα und σάρξ, die miteinander wechseln, mehrfach auch vom getöteten Leibe des für die Gemeinde geopferten Christus verstanden zu sein. Daneben sehen wir jedoch diese selben Begriffe zugleich auf den die Gemeinde in sich fassenden Leib des Auferstandenen gedeutet, wo nicht gar noch auf die Erscheinung Christi im Fleisch, wie bei Justin. In der Didache, bei Klemens Alex. und wohl auch im vierten Evangelium dürfte der Gedanke an den getöteten und geopferten Leib beim Abendmahlsbrote sogar ganz wegfallen. Überdies läßt sich nirgends in ältester Zeit bestimmt erkennen, daß jemand besonders in den Worten der Brotformel einen Hinweis auf den Tod oder Opfertod Jesu beim Abendmahl gefunden hätte. Der Gedanke an den Opfertod scheint, wo er beim Abendmahl auftritt, mehr auf anderweitigen Aussprüchen und Beweggründen zu beruhen.

---

1) ep. $63_{17}$: et quia passionis ejus mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus, nihil aliud, quam quod ille fecit, facere debemus.

2) Siehe die in Anmerkung 1 angeführte Stelle.

Rechnet man nun hiezu das frühere Ergebnis über die geschichtliche Bestätigung eines Hinweises auf den Tod oder Opfertod in den Kelchworten, so wird der Zweifel über die ursprüngliche Beziehung der Abendmahlsworte im engern Sinne auf den Tod und Opfertod Christi mindestens begreiflich. Denn auch dort fanden wir die Deutung auf den Tod und Opfertod Jesu nicht ganz überall und nicht überall so deutlich angezeigt, wie man im Blick auf die klarer Weise auf den Opfertod zielende Überlieferung des Paulus und der übrigen neutestamentlichen Berichterstatter über die Kelchworte erwarten könnte. Allerdings werden wir uns angesichts dieser letztern, gewichtigen Zeugen vorerst noch der Ansicht zuneigen, daß Christus wenigstens mit den Kelchworten doch vermutlich auf seinen Opfertod hat hinweisen wollen, und daß er mittelbar wohl auch bei den Brotworten seinen Opferleib gemeint haben wird, wenn auch vielleicht nicht diesen allein. Es steht jetzt aber noch in Frage, ob sich ein derartiger Hinweis von seiten Jesu auch mit den sonstigen Berichten der Evangelien zusammenreimen läßt.

Einer Anzahl Gelehrter dünkt es im Blick auf die evangelische Überlieferung insgesamt unglaublich, daß Jesus seinen Tod bestimmt habe voraussehen oder -sagen können, und ganz unwahrscheinlich, daß er seinen Tod, auch falls er ihn vorausgesehen hätte, als Opfer bezeichnet habe.[1] Sollten sich diese Ansichten bewähren, so müßte natürlich der uns bereits verständlich gewordene Zweifel über den ursprünglichen Anschluß des Abendmahls an Tod und Opfertod Jesu, trotz des Widerspruches der paulinischen und synoptischen Berichte, als ein völlig berechtigter erscheinen. Und wir stünden dann vor den Fragen, inwieweit in den neutestamentlichen Berichten eine spätere Umdeutung

1) Vergl. zum Folgenden besonders G. Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eignen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien, 1901. — Hollmann unterscheidet in der Einleitung seines Buches, S. 4, unter andern folgende zwei Hauptfragen: »Hat Jesus sein Leiden und seinen gewaltsamen Tod im voraus geahnt oder als notwendig erkannt?« und: »Mußte Jesus seinem Tode eine besondre Bedeutung beimessen?« Meines Erachtens hätte Hollmann an Stelle des Ausdrucks »notwendig« besser einen andern, etwa »unvermeidlich«, in der ersten Frage gebraucht. Denn eigentlich rückt durch jene Bezeichnung die erste Frage in den Bereich der zweiten. Indessen entspricht die Wahl dieses etwas schiefen Ausdrucks dem, wie mir vorkommt, nicht ganz klaren Endergebnis Hollmanns. Er findet nämlich (vergl. S. 158 f.), daß es Jesus nur ganz allgemein könne gewiß gewesen sein, daß sein Tod Heil bringen werde und vielen das, was ihnen sein ganzes Leben nicht gebracht hatte. Allein, genauer erwogen, wäre beim Abendmahl und in Gethsemane schon nur solche Gewißheit mehr als bloß allgemeiner Heilsglaube oder, sagen wir lieber, als Vertrauen auf den Vater im Himmel gewesen, und gerade das, was Hollmann selber als undenkbar ablehnt, eine »spezielle Theorie« über das Was und Wie des von Jesus fest geglaubten, zukünftigen Heils, nicht mehr nur Gottvertrauen, sondern göttliches Vorherwissen von Gottes Wegen und Gedanken.

auf den Tod und Opfertod anzunehmen und wie sie zu erklären wäre, und was das Eigentliche und Ursprüngliche beim Abendmahl gewesen sein könnte.

Das erste Bedenken, daß Jesus seinen Tod nicht bestimmt habe voraussehen und -sagen können, ist in neuerer Zeit besonders von Holsten[1], W. Brandt[2], Eichhorn[3], gleichwie schon von ältern Anhängern der kritischen Richtung geltend gemacht worden. Sie räumen meist ein, Jesus habe vielleicht gegen das Ende seines Lebens hin Grund gehabt, zu vermuten, daß seine Widersacher ihn den Heiden ausliefern wollten, meinen aber, er habe nicht dessen gewiß sein können, daß nicht noch durch göttliches Eingreifen eine Wendung zum Bessern eintreten werde. Sie stützen sich für diese Ansicht hauptsächlich auf die Erzählung über Gethsemane. Nach dem, was dort von seinem Kampfe berichtet werde, könne Jesus vorher über die Unvermeidlichkeit seines Todes noch nicht ganz klar gewesen sein.[4] Indessen wird man meines Erachtens denjenigen beipflichten müssen, die erwidern, Jesus habe freilich in Gethsemane noch einmal bitten können, des Todes womöglich überhoben zu werden, obschon er zuvor beim Abendmahl denselben als ganz nahe bezeichnet habe. Denn gewiß ist solches Ringen auch mit dem als unausweichlich erkannten Verhängnis echt menschlich[5]. Wer dies verneint, rechnet gerade wie die alte dogmatische Geschichtsbetrachtung mit einer Art Gewißheit bei Jesus, die unter Menschen überhaupt nie vorkommt, bezw. mit einer Gewißheit, wie er sie jener alten Betrachtungsweise als menschlich undenkbar vorwirft.

Eine gewisse Berechtigung hat es hingegen, wenn gegen das Vorhersagen des Todes eingewendet wird, daß die Todesweissagungen Jesu in unsern Evangelien mit ihren zum Teil so genauen Angaben über die nähern Umstände des Todes nicht geschichtlich sein könnten. Es ist von vornherein in Rücksicht auf die wenig kritische Art der neutestamentlichen Geschichtschreiber wahrscheinlich, daß sie ihre Kenntnis der genauern Umstände des Todes Jesu zur Ausmalung solcher Aussprüche Jesu benutzt haben, in welchen er das tatsächlich klar und immer klarer erkannte Geschick seines Todes den Jüngern

---

1) Ztschrft. f. wissenschaftl. Theologie 1891, 4, 78.

2) a. a. O. 290 f.

3) Wrede, Dss Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901, streift unsern Gegenstand bloß. Hingegen vergl. noch J. Hoffmann a. a. O. 52 ff.

4) Siehe Holsten, Evangelien des Paulus und Petrus, 1868, 155, 163, 167 u. ö., und auch Spitta a. a. O. 284.

5) Vergl. auch Holtzmann, Neutestl. Theol. I, 286 Anm.: »Indessen besteht ein Unterschied zwischen dem sittlichen Willensentschluß selbst und der Aneignung aller seiner Konsequenzen, wie sie die äußere Wirklichkeit eine nach der andern bietet«.

angedeutet hatte.[1] Und in der Tat läßt sich sogar wiederholt noch ganz bestimmt nachweisen, daß Worte Jesu auf den Tod gedeutet worden sind, die eigentlich gar nicht auf denselben gingen.[2] So z. B. hat sich Clemen[3] neuerdings vergeblich auf das »sicher echte« Wort vom Kreuztragen berufen, um die auffällige Genauigkeit mancher der andern Todesweissagungen zu rechtfertigen. Denn gerade dieses Wort läßt sich in seiner, auf das Kreuz weisenden, jetzigen Fassung schwerlich als ursprünglich behaupten.[4] Ferner liegt auf der Hand, daß Jesus nicht alle Einzelheiten seines Todes kann vorausgesagt haben, Überlieferung an die Heiden, Spott, Geißelung usw.[5]. Man darf nicht sagen, er habe dies wohl tun können, da alles dies nach den geltenden Gesetzen wahrscheinlich gewesen sei. Hätte doch Jesus nach seinen frühern Erfahrungen gerade so gut seinen Tod durch Steinigung oder dergleichen erwarten können, als durch ein ordentliches römisches Gericht. Auch konnte die Einwilligung eines römischen Richters in die Bestrafung eines Unschuldigen nicht von vornherein gewiß sein. Darum wird zugegeben werden müssen, daß die Todesweissagungen Jesu von den Evangelisten vielfach ergänzt worden sind. Aber sie ganz als ungeschichtlich zu beseitigen, geht doch nicht an. Es ist nicht zu bezweifeln, daß Jesus in verschiedener Weise schon geraume Zeit vor seinem Ende auf das Nahen desselben hingewiesen hat.[6] Und so muß auch die Möglichkeit zugestanden werden, daß Jesus beim Abendmahl und in den eigentlichen Abendmahlsworten auf seinen Tod hingewiesen hat. Ein Ausspruch, etwa wie der vom Nichtmehrtrinken vom Gewächs des Weinstockes, ist sehr wohl denkbar, und nichts berechtigt uns somit, daran zu zweifeln.

Besser begründet als das Bedenken der Kritik gegen die Todesgewißheit bei Jesus ist meines Erachtens das andere, Jesus selber habe im Abendmahl nicht seinen nahen Tod als Opfer bezeichnen können. So wenig es sich nämlich, auch nach den Ergebnissen unserer Untersuchung, bestreiten läßt, daß Paulus und die Synoptiker Jesus zum mindesten in den Kelchworten auf seinen Opfertod anspielen lassen, so vielen Schwierigkeiten begegnet doch die Annahme, daß Jesus selber wirklich im Abendmahl von seinem Opfertode geredet habe. Baur[7],

1) Vergl. Eichhorn a. a. O. 11 ff.; Hollmann 28 ff.

2) Vergl. Hollmann 16 ff., zu dem Ausspruch vom Bräutigam, Mk. 2 $_{20}$, den Parallelen, vom Jonaszeichen, 23 ff. Ebenso Wrede 89.

3) Clemen a. a. O. 14.

4) S. Hollmann 30 [1]. — Die ursprüngliche Gestalt desselben dürfte bei Epiph. haeres. 48, 13 erhalten sein: εἴ τις θέλει ἔρχεσθαι πρός με, ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀκολουθείτω μοι.

5) Wrede 82—92. 263—274.

6) Vergl. Holtzmann, Neutestl. Theol. I, 286 Anm.; Hollmann 15 ff.; Wrede 88.

7) Vorlesungen üb. neutestl. Theol., herausgeg. v. F. F. Baur, 1864, 99 ff.

Holsten [1], Pfleiderer [2] u. a. haben daran erinnert, daß der Opfergedanke der Lehre Jesu sonst ganz fremd oder doch ohne jede Bedeutung für sie sei. Und Neuere wie Eichhorn [3] betonen, daß erst die spätere christliche Gemeinde Jesus die Opfervorstellung in den Mund gelegt habe, und weisen aus der Apostelgeschichte nach, daß nach der ältesten christlichen Vorstellung der Tod Jesu eine bloße Gewalttat der Menschen, der dunkle Hintergrund von Christi Erhöhung oder dann eine Erfüllung der Weissagung gewesen sei. Mögen nun solche Folgerungen aus der Apostelgeschichte auch etwas fraglichen Wertes sein, so bleibt doch jedenfalls der Hauptanstoß bis jetzt unbeseitigt, daß in der synoptischen Verkündigung Jesu der Opfergedanke bis auf die Abendmahlsberichte fehlt. Dieser Umstand macht die Hinweise auf das Opfer des Todes im Abendmahl ohne Zweifel als spätere Eintragungen verdächtig. Es scheint eigentlich unbegreiflich, daß Jesus, wenn er nie zuvor seinen Tod unter den Gesichtspunkt des Opfers gestellt hatte, dies plötzlich im Abendmahl getan haben soll. Und dann befremdet auch, daß er, der sonst allem Anschein nach immer die innere Verfassung und Gesinnung als die Hauptsache und als das allein Notwendige betont hat, sich gerade im entscheidendsten Augenblick mit so äußerlichen Vorstellungen wie Opfer und Opferblut beschäftigt und begnügt haben soll.

Nun ist es freilich eine alte Meinung, Jesus habe eben schon vorher auch nach den Synoptikern hie und da auf den Opferwert seines Todes hingedeutet, so namentlich in Mk. $10_{45}$ (Mt. $20_{28}$).[4] Und wenn neuerdings auch von manchen eingeräumt wird, daß es sich an dieser Stelle um keinen Hinweis auf den Tod als Sühnopfer handle [5], so wollen doch auch diese Neueren wenigstens noch einen Hinweis auf irgendwelche Heilsbedeutung des Todes darin finden. Sie sehen etwa darin den Loskauf der Vielen aus der Todeshaft, die durch die Sünde verschuldet ist,[6] angezeigt, oder die Tatsache, daß

1) Evangelien des Petrus und Paulus, 1868, 176 ff.

2) Das Urchristentum, 1887, 384 f. 408.

3) Das Abendmahl im N. T. 9 ff. — Vergl. auch Hollmann 98: »Erst durch Paulus wurde die spätere in Hebr. und I Petr. vorliegende Entwicklung möglich gemacht. Paulus hat den Tod Christi unter den Gesichtspunkt der Sühne gestellt« usw. J. Hoffmann a. a. O. 47 ff.

4) Über die allgemein von der Erfüllung der Schrift im Tode Jesu redenden Stellen vergl. Hollmann 52 ff., der wohl zutreffend ausführt, daß sie nicht von Jesus stammen, sondern das Bewußtsein der Gemeinde widerspiegeln. Ebenso vergl. Hollmann 62 ff. über die Stelle Mk. $14_{27}$; Mt. $26_{31}$. Ob es erlaubt ist, wie H. tut, die Ursprünglichkeit hier festzuhalten, möchte ich bezweifeln; aber richtig ist jedenfalls der Nachweis, daß an der Stelle über die Bedeutung des Todes Jesu nichts gesagt ist.

5) Vergl. die ausführliche Untersuchung von Hollmann 99 ff. 125; ferner die bekannte Untersuchung Ritschls, Rechtfertigung und Versöhnung $II^2$, 41 ff. 68 ff. Weitere Literatur gibt Hollmann an der betreffenden Stelle an.

6) Hoffmann a. a. O. 60.

Jesu Tod viele Seelen vor dem Verderben bewahre und bisher Ungläubigen das Heil bringe.[1] Indessen ist überhaupt die unversehrte Erhaltung der Stelle, bezw. ihre vollständige Echtheit sehr fraglich, wie schon die gewundenen und weit auseinandergehenden Erklärungen derselben vermuten lassen,[2] vor allem aber der Vergleich mit den Textparallelen zeigt. Denn gerade die entsprechenden Worte καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν fehlen in der Parallelstelle Lk. $22_{27}$. Und doch dürfte Lukas hier kaum den Text gekürzt haben, weil gerade für ihn, der Paulus so nahe steht, am wenigsten Anlaß gewesen wäre, den ganz an paulinische Aussprüche sich anschließenden Zusatz zu streichen.[3] Übrigens fällt der Schluß vom Hingeben des Lebens zum Lösegeld für Viele auch aus dem Zusammenhange des Bildes vom sich dienen Lassenden und Dienenden heraus und zerstört die Einheit des Gleichnisses durch einen fremden allegorisierenden Zug.[4]

Will aber jemand solche Textkritik nicht gelten lassen und darauf beharren, Jesus habe die sühnende Bedeutung seines Todesopfers oder auch nur irgendwelche andere Heilsbedeutung desselben vorausgesagt, so warten seiner noch andere, sachliche Schwierigkeiten. Auch A. Ritschl[5], obschon er Baur und Holsten widerspricht, hat eingeräumt, daß ein Abstand vorhanden sei zwischen den gelegentlichen Zusicherungen der Sündenvergebung durch Jesus und zwischen den beiden Aussprüchen von seinem Tode als λύτρον und als Opfer des neuen Bundes. Und bis jetzt ist es eine noch nicht ausgetragene Frage, wie der Herr einer-

1) Hollmann 124.

2) Hollmann z. B. richtet seine eigne Auffassung der Stelle durch das Zugeständnis, S. 124, daß bei der von ihm befolgten Konstruktion »die wörtliche Fassung ein Nonsens« ergebe.

3) Vergl. Holtzmann, Hand-Commentar[3] I, I, 160: »Der Gedanke der Spruchsammlung Lk. $22_{27}$ wird in paulinisierender Form« »ausgedrückt« usw. »Speziell aber entspricht das δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν dem ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, I Tim. $2_6$ und Tit. $2_{14}$, ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς, d. h. der Gedanke Jesu wird kommentiert durch eine Erinnerung an die paulinische Erlösungslehre.« Die entgegengesetzten, an diejenigen Runzes (Ztschrft. f. wissenschaftl. Theol. 1889, 148 ff.) anschließenden Ausführungen Hollmanns (S. 99) können mich wenigstens nicht überzeugen. Holtzmann stimmt neuerdings auch J. Weiß, Das älteste Evangelium, 67, zu.

4) Anders nach Wendt Holtzmann, Hand-Commentar[3] I, I, 160: »selbst der Begriff des Lösegeldes, durch welches ein Sklave freigekauft wird, steht noch in Beziehung auf das Dienstverhältnis«. Aber ich meine, Lösegeld und Freikauf betreffen ganz andere Seiten des Dienstverhältnisses, als der vorhergehende Gedanke vom Dienen und Sichdienenlassen, und so ist der Zusammenhang doch verlassen. Das wird vollends deutlich, sobald man die mutmaßlich ursprüngliche Gestalt des Spruches von Lk. $22_{27}$ ansieht, die nach Blaß (vergl. Hand-Commentar[3] 411) lautet: ἐν τοῖς ἔθνεσιν μὲν ὁ ἀνακείμενος, ἐν ὑμῖν δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ διακονῶν. ἐγὼ γὰρ ἐν μέσῳ ὑμῶν ἦλθον οὐχ ὡς ὁ ἀνακείμενος, ἀλλ' ὡς ὁ διακονῶν, κ. τ. λ.

5) Rechtfertigung und Versöhnung II[2], 51.

seits das Heil habe an seinen Tod knüpfen können und dann doch anderseits wieder ohne Rücksicht auf diesen den Menschen das Heil zusichern.[1] Die Einen suchen die enge Verknüpfung der Sündenvergebung mit dem Tode Jesu in der eben besprochenen Aussage Mk. $10_{45}$ (Mt. $20_{28}$) und der neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferung dadurch zu erklären, daß sie sagen, Jesu Lebenswerk vollende sich in der Lebenshingabe und deshalb auch seine Sündenvergebung. So meinte z. B. A. Ritschl[2], Jesus knüpfe die Sündenvergebung an seine Person und das gläubige Vertrauen auf dieselbe. Darum verbürge seine Person auch in ihrer Vollendung durch den Tod der Gemeinde der Gläubigen die Sündenvergebung. Und an sich mag diese Auffassung ganz das Richtige treffen, aber in den jetzigen Abendmahlsworten zum mindesten hat sie keinen Anhalt. In ihnen, namentlich den paulinischen, erscheint vielmehr bestimmt nur der Opfertod Jesu, bezw. sein Blut als Heilsmittel und nichts anderes sonst. Zwar haben einzelne Gelehrte, wie Haupt und Titius, die Verknüpfung des Todes Jesu mit der Sündenvergebung in den Abendmahlsworten zu lockern gesucht; aber dies geht nicht an ohne Vergewaltigung der Texte[3], so lange man diese ganz oder doch fast ganz als ursprünglich gelten läßt, wie Titius und Haupt es tun. Und auch bei Mk. $10_{45}$ scheint dieser Versuch undurchführbar.

Andere wieder, so besonders R. A. Hoffmann[4], meinen, indem sie sich an einen Gedanken von J. Weiß lehnen[5], in der Regel habe Jesus jedenfalls denen, die darum baten, aus Gottes freier Gnade die Schuld unmittelbar erlassen. In Fällen schwerer Verstockung dagegen habe er auf Grund alttestamentlicher Anschauungen eine Rettung nur dadurch für möglich gehalten, daß ein Reiner sich für die Unreinen opfere. Jesus sei daher nicht für seine Jünger gestorben, die wohl seiner Fürbitte, aber nicht mehr seines unschuldigen Leidens und Sterbens bedurften. Vielmehr habe er in seinem Tod das notwendige außerordentliche Mittel erblickt, um die ihm widerstrebende Mehrheit seines Volkes zum Teil wenigstens noch nachträglich zu gewinnen, desgleichen die Heiden. Paulus und Lukas, die ihn nach ihren Berichten vom Abendmahl für die um ihn sitzenden Jünger in den Tod gehen ließen, hätten die Absicht Jesu nicht verstanden. Allein wäre auch eine solche Absicht Jesu über seinen Tod an sich vielleicht denkbar, was wir gar nicht untersuchen wollen, so scheint doch ein derartiges Mißverständnis der Abendmahlsworte gerade von seiten des Paulus und Lukas, die für die ersten Jünger am wenigsten Teilnahme haben mußten, umsomehr aber für die Heiden, ganz unwahrscheinlich.

1) Vergl. Hollmann 115 f.
2) Rechtfertigung und Versöhnung II[2], 44.
3) R. A. Hoffmann a. a. O. 54 ff. 62.
4) Hoffmann a. a. O. 63 ff.
5) Joh. Weiß, Predigt Jesu vom Reiche Gottes 28 f., 2. Aufl., 1900.

Um davon gar nicht zu reden, daß in solchem Falle die ersten Jünger das Abendmahl für sich selber ja ganz überflüssiger Weise gehalten hätten oder nur dazu, um es einmal anderen zu lehren. Übrigens blieben, wenn man sich bei so unhaltbaren Erklärungen in dieser Sache beruhigen wollte, daneben noch weitere, kräftige Bedenken dagegen bestehen, daß Jesus seinen Tod im Abendmahl als Opfer gewürdigt haben soll.

Eine solche weitere Schwierigkeit ist der Kampf in Gethsemane. Gewißheit, menschliche Gewißheit des Todes auf seiten Jesu beim Abendmahl läßt sich, wie wir sahen, mit Gethsemane schließlich doch noch vereinigen, aber sicherlich niemals eine vorhergehende feierliche Erklärung über die Heilsnotwendigkeit und den unermeßlichen Wert des Opfertodes beim Abendmahl. Wenn Jesus wirklich selbst bereits erkannt und den Seinen beim Abendmahl mitgeteilt gehabt hätte, daß die Hingabe seines Lebens in den Tod das von Gott geordnete Bundesopfer und für die sündige Menschheit oder die Jünger erforderliche Sühnopfer sei, wie hätte er dann das Bittgebet in Gethsemane tun mögen? Wie hätte er dann vor den Ohren seiner Jünger darum beten können und dürfen, dieses nach seiner eigenen feierlichen Versicherung für Vieler Heil so nützliche und notwendige Opfer solle unterbleiben? So etwas kann tatsächlich nimmermehr geschehen sein, so wenig als das andere, daß Jesus beim Abendmahl schon verschenkte, was er noch nicht hatte, und mit aller Ruhe und Gewißheit schon sich über den hohen, grundlegenden Wert dessen aussprach, vor dessen Vollendung ihm nachher noch so sehr bangte. Nach meinem Gefühl wenigstens schließt eine Bitte, wie: παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ'ἐμοῦ, die Stiftung: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν κ. τ. λ. eigentlich aus[1], obgleich Spätere, denen die ganze und letzte Wahrheit mehr am Herzen lag, als die geschichtliche, den Widerspruch nicht empfanden.

Wäre es aber trotz alledem möglich — was wir nicht denken können — daß Jesus im Abendmahl doch irgendwie seinen Tod als Opfer bezeichnet hätte, so hieße das nichts anderes, als daß er da in der alttestamentlichen Religionsvorstellung befangen geblieben wäre, wie dies auch einzelne kritische Theologen offen ausgesprochen und eingestanden haben,[2] während die meisten es nur unbewußt oder ver-

1) Dasselbe gilt übrigens auch von der Frage am Kreuz: ἐλωΐ, ἐλωΐ, λαμὰ σαβαχθανεί. Hätte Jesus vorher gewußt, wozu sein Tod helfen werde, so wäre diese Frage nicht zu verstehen.

2) Holtzmann, Neutestl. Theol. I, 300 Anm. 3: »Die allgemeine Möglichkeit, daß gelegentlich (zumal in Jerusalem) für Jesus selbst sein Tod in eine Beleuchtung rückte, welche durch die herrschenden Opfer- und Sühnegedanken bedingt war, kann nicht geleugnet werden, und insonderheit konnte der deuterojesajanische Knecht Gottes, wenn er überhaupt in Wirksamkeit trat, dies eben in der fraglichen Richtung tun. Eine derartige Hypothese wagt mit Bezug auf das »Für euch« der Abendmahlsstiftung Keim III, 276 f., Der

blümt zugeben, indem sie etwa annehmen, daß Jesus im Abendmahl an die alttestamentlichen Opfergedanken angeknüpft, aber dieselben in religiös gereinigter und vertiefter Gestalt verwendet habe, ihn sich anlehnen lassen etwa an das Bundesopfer und behaupten, er habe seinen Tod nicht als eigentliches Sühnopfer hingestellt. Als ob damit etwas gewonnen wäre! Denn mag auch der alttestamentliche Opferbegriff noch so sehr vergeistigt sein, und noch so geistige Gedanken an denselben geknüpft werden, so bleibt doch überall in demselben die äußerliche, nackte Tatsache des Todes und Blutvergießens der Kern der Vorstellung, während von unserm Standpunkt aus die Gesinnung und Geistesverfassung, mit der Jesus den Tod getragen hat, das Wichtige scheint, und niemals das bloße äußere Geschehen.[1] Wir könnten es zwar verstehen und annehmen, wenn Jesus einfach seinen Tod als solchen im Abendmahl erwähnt und zum Gegenstand einer Aussage gemacht hätte. Denn dann würde es uns noch keineswegs ausgeschlossen scheinen, daß er damit nicht dennoch auf die Gesinnung und Fassung hingezielt, mit der er den Tod gelitten, und nur etwas unbestimmt sich ausgedrückt habe. Hätte dagegen Jesus wirklich seinen Tod mit ausdrücklichen Worten ein Opfer genannt, dann könnte man sich der Einsicht nicht verschließen, daß ihm der Tod zunächst als solcher, bezw. das Blutvergießen als das Wesentliche an seinem Leiden vorgekommen sei. Und dies erschiene unserm religiösen Empfinden und Erkennen als minderwertig, da es dem Tod als solchem und dem bloßen Blutvergießen nicht mehr nach alttestamentlicher Weise besondern frommen Nutzen beimißt, sondern allein der Gott wohlgefälligen Gesinnung, auch bei dem sterbenden Jesus.

Allerdings ist darum wissenschaftlich noch nicht sicherer, daß Jesus seinen Tod nicht als Opfer bezeichnet hat. Jesus kann natürlich, wissenschaftlich gesprochen, im Abendmahl sehr wohl etwas gesagt haben, was nach unserm religiösen Gefühl nicht ganz auf der Höhe seines sonstigen religiösen Empfindens steht oder uns nicht ganz zutreffend erscheint.[2] Als wissenschaftlicher Gegengrund gegen die Ursprünglichkeit eines Hinweises auf das Todesopfer im Abendmahl kann die letztgenannte Erwägung nicht gelten. Sie dient aber der allseitigen Beleuchtung der Sachlage. Anderseits hingegen genügen, nach unserer Ansicht wenigstens, zusammengehalten mit den in den beiden vorhergehenden Abschnitten gewonnenen Ergebnissen über den mangelhaften

---

geschichtliche Christus[2] 36, 92, dritte Bearbeitung 303: »ein Rückschritt von der neuen Religion Jesu und selbst von den Propheten zur alten mosaischen Anschauungsweise«, d. h. vielmehr zur spätjüdischen Wertung der Blutsühne. Ähnlich Hilgenfeld, zuletzt Ztschrft. f. wissenschaftl. Theol., 1894, 529 f. 538.

1) Vergl. die frühere Ausführung über Luthers Stellung zum Opfergedanken.

2) Vergl. Holtzmann, Neutestl. Theol. I, 300 Anm. 3.

Hinweis auf Tod und Todesopfer Jesu in den ältesten Brot- und Kelchaussagen, auch die vorher ins Feld geführten Beweisstücke schon vollauf, um es im höchsten Maße zweifelhaft und fraglich au machen, ob Jesus beim Abendmahl seinen Tod in irgendwelcher Weise als Opfer hingestellt hat. Und darum sehen wir uns veranlaßt und berechtigt, im Folgenden der Frage näherzutreten, in welchem Sinne und Maße ein Paulus und andere Textzeugen mit ihrer Deutung des Abendmahls auf den Opfertod die ursprünglichen Abendmahlsgedanken könnten umgedeutet haben. Zu dem Ende trachten wir aber zuerst festzustellen, in welcher Art und Weise sie überhaupt eigentlich genauer das Abendmahl auf Jesu Opfertod bezogen haben.

6. Der symbolische Hinweis auf den Opfertod Jesu. Nach der gewöhnlichen Ansicht der meisten protestantischen Theologen weist Jesus im Abendmahl durch eine symbolische Handlung und beifolgende Worte auf seinen Opfertod hin. Darüber aber, worauf die Symbolik beruhe, gehen die Meinungen ziemlich stark auseinander. Betrachten wir zuerst die Meinungen hinsichtlich der Brothandlung.

Am meisten verbreitet ist die Ansicht, Jesus bilde durch das Brechen des Brotes symbolisch die bevorstehende gewaltsame Zerstörung seines Leibes ab, bezw. durch das gebrochene Brot den getöteten Leib. Mehrere, wie z. B. Rückert und Lobstein, haben durch den Hinweis auf ähnliche bildliche Handungen im A. T. und durch genauere Abgrenzung der Vergleichspunkte die früher gegen eine solche symbolische Auffassung erhobenen Bedenken zu beseitigen gesucht. Doch steigen die Zweifel immer wieder auf. Zwischen dem Brechen des Brotes und dem Töten oder Kreuzigen des Leibes oder gar zwischen dem gebrochenen Brot und dem gekreuzigten Leib scheint die Ähnlichkeit eben gar zu gering. Zwar findet selbst der vorsichtige Schultzen noch,[1] man könne das Brechen des Brotes und das Zerstörtwerden des Leibes am Kreuz wohl vergleichen. Er führt das Zerbrechen eines Kruges bei Jeremia 19 $_{10}$ f. an, welches die Zerstörung von Volk und Stadt abbildet. Dort seien Volk und Stadt auch nicht in der Weise in Stücke zerbrochen worden, wie der Krug. Aber der Einwurf leuchtet wenig ein. Nach Jeremias eigenen Worten nämlich sollten doch wirklich Volk und Stadt in Stücke zerfallen und nicht ganz bleiben, gerade wie der Krug, und sind es auch, weil die Stadt zertrümmert und das Volk als Ganzes zerteilt und zerstückt wurde, während vom Leibe Jesu nach der heute üblichsten Textauffassung wenigstens nichts annähernd Gleiches im Abendmahl gesagt oder bei der Kreuzigung berichtet wird. Hält man aber den Ausdruck κλώμενον bei Paulus für ursprünglich und möchte man sich deshalb auf diese

1) a. a. O. 28 f.

Aussage berufen, so ist zu sagen, daß, wenn sie auf die Tötung des Leibes ginge, gewiß eine futurische Form dafür gewählt worden wäre statt des Partizipiums, wie dies an der Jeremiasstelle der Fall ist, und wie auch spätere Wiedergaben die Worte des Paulus etwa abändern.[1] Des Fernern bedeutet beim Brot das Zerbrechen nicht wie beim Krug ein Zerstören und Vernichten, sondern das Nutzbarmachen gleich dem Brotschneiden bei uns, wie die Neueren es meist anerkennen, und so auch Schultzen es zugesteht. Sodann ist zu beachten, daß nach Matthäus und Markus und wohl auch Lukas Jesus nicht beim Brechen des Brotes gesagt hat: »dies ist mein Leib«, sondern beim Geben des gebrochenen Brotes oder gar erst beim Empfangen und Essen desselben von seiten der Jünger. Das beweist, daß nach der Meinung der Schriftsteller Jesus mit seinen Worten nicht besonders das Brechen des Brotes ausdeuten wollte. Denn gewiß hätten sie ihn beim Brechen des Brotes reden lassen, wenn sie gerade darin seinen Vergleich gefunden hätten. So wird Jerem. 19$_{10 f.}$ dem Propheten aufgetragen, den Krug zu zerbrechen und zu sagen, daß Volk und Stadt gleichermaßen würden gebrochen werden.

Doch steift man sich solchen schwerwiegenden Bedenken gegenüber gewöhnlich auf die angeblich sehr alte Überlieferung für diese symbolische Auffassung des Brotbrechens als Bildes der Tötung des Leibes. In Wahrheit steht es aber gerade mit dem Alter dieser symbolischen Auffassung, wie Luther und einzelne andere ältere Theologen[2] schon ganz richtig gesehen haben, sehr bedenklich. Denn wenngleich das Brechen des Brotes in den Schriften der Alten erwähnt wird, so geschieht es doch meines Wissens bis ins Mittelalter hinein kaum je in dem Sinne, als habe Jesus damit die Kreuzigung oder Tötung seines Leibes abbilden wollen. Erst im Mittelalter stößt man öfters auf diese Meinung. Freilich wird von andrer Seite das gerade Gegenteil behauptet. So sagt z. B. Ebrard[3], das Brotbrechen gehe zweifellos auf das Brechen des Leibes Christi im gewaltsamen Tode und verweist dafür, daß das gesamte christliche Altertum im Brotbrechen eine symbolische Handlung gesehen habe, auf das Zeugnis des gelehrten Rénaudot[4]. Sucht man jedoch bei diesem nach, so begegnet man bei ihm

1) quod frangetur, g; quod pro vobis tradetur, f, vg.

2) Vergl. z. B. Fr. Suarez, Commentar. ac disputat. in III p. Thomae, cIↄIↄic, p. 962: nulla est ergo ibi significatio mystica atque in hunc modum hoc factum Christi interpretantur omnes antiqui patres, apud quos nulla est mentio mysticae fractionis aut mistionis a Christo factae.

3) Das Dogma vom h. Abendmahl und seine Geschichte, 1845, I, 116$_{8}$. Auch Kössing behauptet in dem einschlagenden Artikel von Wetzer und Welte, Kirchenlexikon[2] II, 1318 bestimmt, daß die Brotbrechung zu allen Zeiten als Symbol des gewaltsamen Todes betrachtet worden sei, wiewohl er auch widersprechender Tatsachen gedenkt.

4) Rénaudot, Liturg. orient. coll. 9, 11 p. 610.

allerdings öfters der Behauptung, daß die alten Liturgien das Brotbrechen als Bild der Kreuzigung gefaßt hätten.[1] Man beobachtet auch oft genug in den alten Liturgien, daß sie dem Brotteilen allerlei symbolische Bedeutung beilegen, ebenso, daß sie häufig die Anordnung der Brotstücke auf der Patene symbolisch auf das Kreuz hinweisen lassen. Auch kommt es wohl vor, daß beim Bekreuzen[2] oder Zerschneiden des Brotes mit dem »Lanze« genannten heiligen Messer mit bestimmten Worten an das Opfer des Lammes Gottes erinnert wird oder an die Menschwerdung Christi aus dem Leibe der Jungfrau. Aber eigentlich nie sieht man, daß das Brechen des Brotes als solches symbolisch auf die Kreuzigung und Tötung des Leibes Christi gedeutet wird, vielmehr wird es stets als bloßes Zerteilen zum Essen aufgefaßt. Die einzige wirkliche Stütze für seine Behauptung bieten Rénaudot die allerdings unmißverständlichen Äußerungen eines gewissen Dionysius Barsalibi in dessen liturgischem Kommentar[3]. Aber dieser Dionysius Barsalibi ist nach Rénaudots eigener richtiger Erkenntnis ein sehr später Schriftsteller, nämlich ein Zeitgenosse der Kreuzfahrer gewesen, und um diese Zeit freilich findet sich die von ihm bezeugte symbolische Auffassung längst auch schon im Abendland, während sie das christliche Altertum wohl nicht gekannt hat. Auch die alten reformierten Verfechter dieser Auffassung haben kaum ältere als mittelalterliche Zeugen für sie auftreiben können. Der umsichtige Erforscher des christlichen Altertums, Bingham, beruft sich für die auf Christi Tod weisende Bedeutung des Brotbrechens auf die von R. Hospinian in seiner Historia sacramentaria gesammelten Zeugnisse der Alten[4]. Aber Hospinians Sammlung ist unzuverlässig und ungenügend. Er führt neben mehreren mittelalterlichen Zeugnissen nur eine oder zwei Stellen aus den altchristlichen Schriftstellern, wie es zunächst scheint, mit Grund an, und bei näherm Zusehen halten auch diese nicht Stich. Die erste dieser Stellen ist angeblich ein Satz aus der Sammlung augustinischer Sentenzen des Prosper Aquitanus[5]. Indessen habe ich diese Sentenz in den mir zugänglichen Ausgaben des Prosper, einer Löwener von

1) Vergl. t. II p. 610, not. 17, Paris 1716.

2) Die alte Sitte des Einkerbens der Abendmahlsbrote dürfte, beiläufig bemerkt, auf einen ähnlichen jüdischen Brauch zurückgehen; denn Buxtorf, De Synagoga judaica, berichtet über das bei der jüdischen Mahlzeit geweihte Brot: pater autem familias — panem illum in manus sumit eique ab illa parte, ubi bene et eleganter coctus est, incisuram imprimit etc. Die Möglichkeit dieser Anlehnung wird sich später erklären.

3) Vergl. Rénaudot, t. II p. 22. 67. 84: cum fregit, inquit Dionysius Barsalibi, in mysterio significavit nobis passionem suam, crucifixionem, occisionem, transfixionem lancea, denique mortem suam.

4) Bingham, Origines ecclesiasticae or the antiquities of the christian church, London 1708—22, VI, 713, wozu zu vergleichen ist Hospinian, Hist. sacrament. 1598, 30 sq. 464 sq.

5) Er lautet: dum frangitur, inquit, hostia, dum sanguis e calice in ora

1566 und einer Kölner von 1540, nicht gefunden. Es wäre möglich, daß sich dieselbe in den spätern, mir nicht erreichbaren Ausgaben vorfände, da die Zahl der Sentenzen in denselben von 388 auf 392 vermehrt sein soll. Aber auch dann bliebe ihr Wert zweifelhaft, weil Prosper den Augustin nicht überall unmittelbar benützt hat, anderseits aber Augustin an bekannter Stelle ausdrücklich das Brechen nicht symbolisch deutet, sondern bloß als Brocken zum Verteilen des Brotes[1]. Ebensowenig sicher ist eine andere von Hospinian angezogene Stelle, angeblich aus Theodoret, Dial. I, 2[2]. Vielleicht geht sie auf eine Ausführung im dritten Dialog Theodorets zurück, die aber bloß anklingt an den Satz, den Hospinian erwähnt, und für seine Ansicht nichts beweist[3]. Überdies erwähnt Hospinian einen Satz des Chrysostomus, der jedoch für jene Zeit eine Deutung des Brotbrechens auf den Tod am Kreuz eher ausschließt als bezeugt[4], und einen andern des Klemens Alex., der auch im Gegenteil zeigt, daß dieser das Brotbrechen als Brotverteilen verstand[5]. So fällt die vermeintlich feste Stütze der Überlieferung für die symbolische Deutung des Brotbrechens auf den Tod Jesu ebenso wie jede andere dahin. Denn selbst wenn sich die Deutung doch noch für die Zeit Augustins etwa nachweisen lassen sollte, so würde dies das völlige Schweigen der frühern Zeit darüber nicht wettmachen, so wenig als die unbestreitbar vorhandenen mittelalterlichen Deutungen des Brotbrechens auf Jesu Tod dies vermögen. Denn so späte Bezeugung kann natürlich für die Ursprünglichkeit gar nichts beweisen.

Indessen hat man es auch noch mit anderer symbolischer Deutung des Brotbrechens versucht; denn unleugbar beweist eben schon der häufige Gebrauch des Ausdrucks in den neutestamentlichen Berichten, daß dem Brotbrechen tatsächlich besondere Bedeutung beigemessen worden ist. Aus alttestamentlichen Stellen, wie Jes. $58_7$; Jerem. $16_7$, erhellt, daß, wie schon oben erwähnt worden ist, das Brot-

---

fidelium funditur, quid aliud, quam dominici corporis in cruce oblatio, ejusque sanguinis de latere effusio designatur.

1) Augustin. Ad Paulinum, Benedict.-Ausg. t. II, ep. 149, 16: ut precationes accipiamus dictas, quas facimus in celebratione sacramentornm, antequam illud quod est in domini mensa incipiat benedici, orationes, cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur

2) fractum a Christo panem ut corporis ita et passionis in corpore typum vocat. — Dial. I und II enthalten nichts dergleichen.

3) Siehe die gute Darlegung von Renz, Geschichte des Meßopferbegriffs I, 424 f., zu der Stelle im 3. Dialog des Eranistes, Migne 83, 272.

4) Er lautet: quod non passus est Christus in cruce, hoc patitur in oblatione propter te, et sustinet se confringi.

5) Strom. I: ubi eucharistia, ut mos est, divisa vel fracta fuerit, permittitur unicuique ex poculo partem sumere, wozu man noch vergleichen mag die ebenso unzweideutige Aussage Strom. I, 10. 46: εἶτα κλάσας τὸν ἄρτον προέθηκεν, ἵνα δὴ φάγωμεν λογικῶς κ. τ. λ.

brechen ein Mittel zur Nutzbarmachung des Brotes war, ähnlich dem heutigen Brotschneiden. Einige der neuesten Abendmahlsforscher nehmen darum wieder wie Luther an, es werde auch beim Abendmahl wohl wesentlich diese Bedeutung gehabt haben, und gehen demgemäß von ihr bei der Ermittlung des symbolischen Sinnes aus. So glaubt z. B. Schultzen, der Vergleich sei der: »Wie das Brot gebrochen wird, den Menschen zu gut (um von ihnen genossen zu werden), so wird auch Jesu Leib gebrochen, den Seinen zu gut (um ihnen Segen zu bringen)«.[1] Auch Jülicher[2] hält es wenigstens für möglich, daß Jesus nebenbei noch habe sagen wollen: »Wie das Brot dadurch, daß man es zerstückelt und aufzehrt, Kräftigung und Genuß verschafft, so ist es mit meinem Leibe. Er muß zerstört werden, aber den Menschen, die ihn zerstören, erwächst durch seinen Tod das Heil«. Desgleichen hat nach der Meinung von Clemen Jesus im Abendmahl sein sühnendes Leiden und Sterben mit dem Verbrauch der Speise zum Wohl des Menschen verglichen.[3]

Aber gegen diese Auffassungsart erhebt sich erstens wieder der Einwand, daß Jesus nach Matthäus, Markus und Lukas wenigstens gar nicht beim Brotbrechen die erklärenden Worte gesprochen hat. Deshalb ist es bei ihnen offenbar nicht der Ausgangspunkt des Vergleiches. Sodann ist schon in der Reformationszeit bemerkt worden, daß, wenn das Brotbrechen nur in der Bedeutung von Brotausteilen oder Brotzuwenden zum Essen in Betracht käme, seine Erwähnung ziemlich überflüssig erschiene, da abgesehen vom paulinischen Text überall schon das ziemlich gleichbedeutende Geben erwähnt wird. Die weitergehenden Deutungen des Brechens aber, wie »Verbrauch zum Wohl der Menschen« oder »Brechen den Menschen zu gut«, sind, wie mich dünkt, gekünstelt und wegen der gewundenen Art verdächtig, mit der sie auf den Tod und zugleich auf den Nutzen des Todes hinleiten sollen. Derlei mühsame Doppelsymbolik müßte von Anfang an schwer erkennbar gewesen sein, wie sie es heute noch ist. Jedenfalls wäre damit den Jüngern mehr ein Rätsel aufgegeben gewesen, wie es in der Tat Weizsäcker[4] zum Beispiel angesehen hat, als ein sinniges Gleichnis gegeben. Mit Ursache hat aber Jülicher hinsichtlich des ersten Abendmahls betont,[5] daß man in solcher Stimmung wie der, worin Jesus damals war, niemand mit Rätseln ermutigt oder tröstet, und weiterhin überzeugend nachgewiesen, daß Jesu Gleichnisse nie keine Rätsel gewesen sind. Deshalb will jene undurchsichtige Doppelsymbolik des Brotbrechens nicht glaublich erscheinen.

Die gleiche Schwierigkeit bedrückt auch eine andere doppelsymbolische Auffassung, die, längst schon bekannt, heute noch manche

1) S. 29 f. 2) a. a. O. 244. 3) a. a. O. 29.
4) Apost. Zeitalter[2] 576. 5) a. a. O. 240.

Anhänger hat. Nach ihr soll das Brotbrechen ein Hinweis auf den Tod Christi und das Nehmen und Essen des Brotes ein solcher auf die innerliche Aneignung desselben sein. So zwiespältig und verwickelt sind sonst aber eben die symbolischen Handlungen Jesu und seine Gleichnisse nicht. Dazu fehlt für diese wie für die andere doppelsymbolische Deutung jede bestimmtere Angabe und Erklärung in den Texten, so wie sie gewöhnlich gefaßt werden. Mit Grund findet Schultzen, daß solche Symbolik wie die letztgenannte sich nicht unmittelbar aus der Erzählung vom Abendmahl ergebe, sondern nur durch keineswegs selbstverständliche Zwischengedanken.[1] Er muß aber auch bezüglich der eigenen einräumen, eine Schwierigkeit derselben liege darin, daß im Unterschiede von alttestamentlichen symbolischen Handlungen beim Abendmahlsbrot auf die symbolische Nebeneinanderstellung gar nichts zur Erklärung derselben folge.[2] Zwar glaubt er, das Fehlen jeder Erklärung wäre nur dann auffällig, wenn verschiedene Deutungen des Symbols vorlägen. Und das sei nicht seine Meinung. Er vergißt indessen, daß nach seiner eignen Auffassung das Abendmahl eine »Kombination zweier symbolischer Bedeutungen« ist, und somit eine Erklärung dabei nach seinem eignen richtigen Urteil sehr nötig wäre.

So ist es also, genauer besehen, um den Nachweis einer symbolischen Beziehung der Brothandlung auf den Opfertod Christi sehr schlecht bestellt. Er scheint mißlungen. Um nichts besser steht es aber mit dem andern Nachweis, daß die Kelchhandlung oder der Kelch symbolisch auf Jesu Opfertod deute.

Die Hauptschwierigkeit für den Nachweis einer symbolischen Beziehung auf den Tod Christi bei der Kelchhandlung bildet der Umstand, daß sich in den neutestamentlichen Berichten nichts vorfindet, was etwa auf das Vergießen des Opferblutes deuten könnte, mindestens nach der heute üblichen Fassung der Texte nicht, deren Berechtigung für den jetzigen Matthäus- und Markustext auch wir anerkennen mußten. Sobald nämlich das ἐκχυννόμενον der Synoptiker nicht auf den Becher geht, sondern auf das im Tode vergossene Opferblut Christi, so fällt eben jede einigermaßen einleuchtende bildliche Ähnlichkeit zwischen der Kelchhandlung oder dem Kelch und dem Blutvergießen oder dem vergossenen Blut dahin. Denn dann steht nicht ein Wort in den Berichten davon, daß Jesus den Kelch aus- oder eingegossen habe, sondern bloß, er habe ihn genommen, gesegnet, gegeben. Nun meint freilich Jülicher[3], das Trinken oder vielmehr das schnelle Verschwinden des herumgereichten Weines als das eigentliche symbolische Bild des Todes bei der Kelchhandlung erklären zu können. Indessen wäre dies von vornherein jedenfalls kein Bild des Opfertodes Jesu mehr, mit andern Worten kein eigentliches Sinnbild seines Todes mehr, sondern

1) S. 29. 2) S. 31. 3) a. a. O. 241 f.

höchstens nur ein einfaches Bild seines Sterbens im allgemeinen und nicht der besondern Bedeutung desselben. Und auch das ist nicht wahrscheinlich. Denn erstens sagen nicht alle Berichte, daß Jesus die erklärenden Worte gesprochen habe, als die Jünger den Kelch getrunken hatten, sondern nur Markus. Es wäre dies aber von allen zu erwarten, wenn sie die Symbolik wie Jülicher im Verschwinden des Weines erblickt hätten. Und selbst wenn sich das vielleicht als Abweichung der übrigen Berichterstatter vom Ursprünglichen oder sonstwie erklären ließe, so scheint doch weiter das Verschwinden des Weines beim Trinken auch nur ein ziemlich schlechtes Bild des im Tode vergossenen Blutes. Der Wein wird viel mehr zur Stärkung als zur Vernichtung getrunken,[1] und die schnelle Abnahme desselben im Becher ist ein wenig anschauliches Ausdrucksmittel für das Vergießen des Blutes Jesu im Tode. Das Blut des Opfers oder des Getöteten verschwindet ja nicht und wird nicht vertilgt, sondern kommt vielmehr zum Vorschein.

Nicht minder unwahrscheinlich als solche Symbolik ist ferner die längst gebräuchliche andere, wonach der als Trunk dargereichte Wein Bild der heilsamen Zueignung oder innerlichen Aneignung des Opfers Christi sein soll. Denn wollte man auch darauf kein Gewicht legen, daß nicht alle neutestamentlichen Abendmahlsberichte vom Darbieten zum Trunk und vom Trinken reden, so mangelt doch bei dieser Auffassung wieder wie bei der vorhergenannten die deutliche bildliche Ähnlichkeit zwischen dem Symbol und dem Symbolisierten, bezw. zwischen dem Bild und dem Abgebildeten. Zutrinkengeben mag leicht ein Bild sein der geistigen oder innerlichen Erquickung oder Labung und Trinken ein Bild für geistiges oder innerliches Erquicktwerden; aber kaum kann Zutrinkengeben ohne weiteres deutlich hinweisen auf Hingeben zum Heil jemandes oder Trinken hinweisen auf einen Brauch zum Wohl oder auf die Aneignung von etwas Heilsamem. Derartige Bedeutung gewinnt man erst durch eine verschwommene Auffassung und weiter deutende Auflösung jener beiden bildlichen Handlungen, wie sie uns in den schlichten Gleichnissen Jesu sonst nicht begegnen. Ebenso liefern diese beiden symbolischen Erklärungen der Kelchhandlung bloß ganz allgemeine bildliche Hinweise auf den Nutzen oder Zweck des Todes, aber keinen bestimmten bildlichen Hinweis auf den Opfertod als solchen. Sie vermögen nicht in der Kelchhandlung eine Symbolik nachzuweisen, die ganz sicher dem Hauptinhalt der Kelchworte unsrer Texte entspräche, dem Begriffe des vergossenen Blutes.

Allerdings gilt es nun auch vielen als unnötig, daß in der Handlung beim Kelche etwas an das Vergießen des Opferblutes erinnern müsse. Man findet, der Weinkelch an sich erinnere schon zur Genüge

1) Clemen a. a. O. 28 f.

durch seinen Inhalt an das Opferblut. Es wird etwa gesagt, daß der Wein für den Orientalen, wie Traubenblut im A. T., das gegebene Bild des Blutes sei,[1] und häufiger noch, daß der Wein ja schon durch die Farbe auf das Blut hinweise. Letztere beide Beobachtungen sind in der Tat unbestreitbar richtig. Aber nach ihnen wäre der Wein im Abendmahlskelch doch immer nur erst ein Bild des Blutes Christi überhaupt, nicht notwendig und bestimmt auch schon Sinnbild des vergossenen, bezw. des Opferblutes und des Todes Christi. Daß es sich im Abendmahlskelch um das Opferblut handle, würde Jesus deshalb also nicht eigentlich durch das sachliche Bild des Weinkelches, sondern erst durch die begleitenden Worte deutlich gezeigt haben. Einzelne von jener Meinung über die Symbolik des Weines ausgehende Forscher, wie z. B. Rückert, haben dies auch unumwunden anerkannt. Rückert schreibt in Anbetracht seiner sotanen symbolischen Auffassungsweise ganz richtig[2]: »Hätte er selbst den Wein im Becher ausgegossen, wie Jeremia den seinigen ($25_{15-17}$), so hätte er vielleicht die letzten Worte (»das ist das Blut meines Bundes, das ausgegossen wird für viele«) nicht gesprochen; da er aber dies nicht tun wollte oder konnte, so mußte auf das hingewiesen werden, was seinem Blut widerfahren sollte, das bloß im Becher ruhende Getränk entsprach dem Zwecke nicht.« Aber wenn es sich mit der Symbolik des Kelches nun wirklich so verhielte, daß sie für die Hauptabsicht Jesu und seinen eigentlichen Zweck im Grunde gar nichts abgetragen hätte, so würde er sie doch wohl als überflüssig weggelassen und sich mit den Worten begnügt haben.

Weiter würde dann, wenn der Weinkelch als solcher, ohne eine Handlung, das Opferblut symbolisieren sollte und das gebrochene Brot den Opferleib, ein auffälliger Zwiespalt zwischen der Symbolik des ersten und der des zweiten Teiles des Abendmahls bestehen. Dort würde Jesus zum Ausgangspunkt des Bildes Stoff und Handlung, das gebrochene Brot machen, hier nur den Stoff des Weines. Es würde eine gewisse Unebenheit und ein Mangel an Übereinstimmung sich fühlbar machen, die dem Ebenmaß der Reden Jesu und der Harmonie seiner sonstigen Handlungen wenig entspräche.

Ferner, wenn der Wein den eigentlichen Vergleich abgäbe und den Hinweis auf den Opfertod bildete, so müßte man erwarten, daß nicht sowohl vom Kelch, sondern vom Wein selber in der ältesten Abendmahlsüberlieferung gesagt würde. Indessen ist bekanntlich durch A. Harnack[3] gezeigt worden, daß vielmehr das Gegenteil stattfindet,

---

1) Vergl. Schultzen a. a. O. 33, der sich auf Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten 3, 121 Anm. stützt.

2) Rückert, Das Abendmahl 121 f.

3) T. u. U. VII, 2, 115 ff. A. Harnack, Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin.

und man aus den neutestamentlichen Berichten eigentlich nur mittelbar erkennt, daß im Abendmahlsbecher Wein war und gewöhnlich in urchristlicher Zeit zu sein pflegte. Er hat ferner nachgewiesen daß die übrige älteste Überlieferung größtenteils Gleichgültigkeit hinsichtlich des Inhaltes des Bechers offenbart und da und dort gar einen Abendmahlsgenuß bloß mit Wasser bezeugt. Zwar hat Th. Zahn Harnack hinsichtlich der neutestamentlichen Abendmahlsberichte entgegengehalten,[1] daß die Erzähler sich gar nicht anders hätten ausdrücken können als so: »und er nahm den Kelch«; denn Brot könne man in die Hand nehmen, aber Wein nicht. Allein sicherlich hätte ebensogut von »Wein nehmen« geredet werden können, als etwa anderswo von »Wasser geben« (Lk. $7_{44}$, Joh. $4_{14}$) geredet wird. Desgleichen, wenn Zahn meint, daß einfach der Einfluß der neutestamentlichen Stiftungsberichte darin zu erkennen sei, wenn auch bei den ältesten Vätern so oft nur vom Kelch und nicht bestimmter vom Wein die Rede sei, so mag man ja das zugeben; aber deswegen bleibt doch die Tatsache bestehen, daß weder in den Stiftungsberichten, noch in den ihnen mit der bloßen Kelchbezeichnung folgenden Väterstellen etwas darauf hindeutet, daß man im Wein als Inhalt des Abendmahlskelches das eigentliche Symbol erblickte. Und diese Tatsache will äußerst schlecht stimmen zu der Ansicht, daß die Symbolik bei der Kelchhandlung auf dem Wein allein eigentlich beruhe, bezw. daß der Wein an und für sich als Symbol bei der Kelchhandlung gemeint sei.

Wiederum, wenn behauptet wird, daß der Wein schon durch seine Farbe auf das Blut hinweise, so ist in der ältesten Überlieferung, soweit ich sehe, kaum eine Spur davon zu entdecken, daß man auf die Farbe des Weines besonders geachtet und etwa um ihretwillen im Weine ein Bild des Blutes gesehen hätte. Die einzige mir bekannte Stelle aus den ältern Vätern, wo der roten Farbe der Mischung im Abendmahlskelche gedacht wird, der Bericht des Irenäus über die Kelchhandlung des gnostischen Schwindlers Markus[2], zeigt deutlich, daß man im zweiten Jahrhundert nicht wegen der roten Farbe des Weines im Kelche das Blut Christi erblickte, sondern wegen der Opferweihe; denn erst auf diese hin wurde nach jener Erzählung der Inhalt des Kelches rot, vorher war er es nicht. Bezeichnend ist auch, daß im dritten Jahrhundert Cyprian in seinem gegen den Alleingebrauch des Wassers im Kelche gerichteten dreiundsechzigsten Briefe nirgends eingewendet hat, daß, wenn bloß Wasser für den Kelch gebraucht werde, schon der mangelnden Farbenähnlichkeit halber das Blut Christi nicht im Kelche abgebildet oder nicht vorhanden zu sein scheinen könnte. Nur in einem Nebenbeweise, der mit der Kelchsymbolik aber

1) Th. Zahn, Neue kirchliche Ztschrft. 1892, 3, 284.
2) Iren. I, 13, 2.

nichts zu tun hat, erwähnt er überhaupt die rote Farbe des Weines, nämlich da, wo er darauf hinweist, daß mit den »rötlichen Kleidern« Jes. $63_2$ natürlich vom Wein gerötete Kleider gemeint sein müßten. Da sieht er allerdings in der roten Farbe der genannten Kleider einen Hinweis auf den notwendigen Gebrauch von Wein im Abendmahl,[1] aber nicht etwa auf den Gebrauch gerade von rotem Wein; den beachtet er nirgends. Offenbar hatte er von einer symbolischen Bedeutung der roten Weinfarbe im Abendmahl nie etwas vernommen, sonst hätte er sicher nicht versäumt, sie gegen die Gegner des Weingenusses beim Abendmahl zu verwerten.

Nach alledem steht es also mit dem Nachweis der symbolischen Beziehung der Kelchhandlung, bezw. des Kelches auf den Opfertod Jesu nicht minder bös als mit dem Nachweis der symbolischen Beziehung auf denselben beim Abendmahlsbrote. Weder der eine noch der andere ist bisher genügend geleistet, und darum scheint die Annahme, daß ursprünglich ein symbolischer Hinweis auf den Opfertod Jesu mit dem Abendmahl beabsichtigt gewesen sei, überhaupt, in Hinsicht wenigstens auf die uns jetzt vorliegenden Texte des N. T. und die Berichte der ältern Väter, geradezu ausgeschlossen. Versagt aber so die symbolische Deutung auf den Opfertod Christi beim Abendmahl, so müssen wir uns nun nach der Durchführbarkeit anderer Opferauffassungen umsehen, weil eben einmal doch ein Teil wenigstens der ältesten Überlieferung das Abendmahl irgendwie mit dem Opfertod Christi in Verbindung gebracht hat.

7. Das Abendmahlsopfer. Hatte das Mittelalter die Opferbetrachtung des Abendmahls sozusagen bis zur Wiederholung des Todesopfers Jesu gesteigert, so machte sich in der Reformation ein starker Rückschlag gegen jede Opferauffassung des Abendmahls geltend,[2] der bis heute noch nachwirkt. Da man jedoch auch bei den Protestanten auf die Opferbedeutung des Todes Christi nicht verzichtete und namentlich reformierterseits das Abendmahl stetsfort als Gedächtnisfeier des Opfertodes Christi betrachtete, so machte sich später nicht zufällig wieder ein Einlenken bemerkbar. Eine bedeutendere Schwenkung vollzog wohl zuerst einerseits Georg Calixt in der gelehrten Abhandlung: De sacrificio Christi semel oblato et initerabili, 1644. Er stellte fest, daß es zwar eigentlich nur ein Opfer gebe, den Tod Christi; doch sei das Abendmahl gleichwohl auch Opfer als h. Handlung, als gottesdienstlicher Akt, als Erfüllung des Passahopfers, als Oblation, um der mit ihm verbundenen Dank- und Bittgebete willen, als Aneignung des einen Opfers Christi am Kreuz, als Gedächtnis des Opfer-

1) Cyprian, ep. $63_7$.
2) Siehe oben Luthers Widerspruch gegen die Opferauffassung.

todes Christi.[1] Anderseits traten die Reformierten Stuckius und Molinäus für eine Auffassung vom Abendmahl als Opfermahl ein,[2] welche dann der Engländer Cudworth 1642 in seiner Schrift: The true notion of the Lord's Supper mit großem Beifall genauer entwickelte. Er bestimmte, daß es sich im Abendmahl nicht um eine oblatio sacrificii im römischen Sinne, sondern nur um ein symbolisches epulum sacrificiale seu epulum ex oblatis handle. Diese Ansicht hat sich in neuerer Zeit sehr verbreitet.

Mit dem ältern Mosheim hat Kahnis gegen sie eingewandt, daß ein symbolisches Opfermahl überhaupt nicht möglich sei.[3] Von einem Opfermahl könne bloß dann die Rede sein, wenn Geopfertes wirklich gegessen werde. Dieser Einwurf hat anscheinend fast nur den Anhängern der einem gewissen Realismus huldigenden, konfessionell-lutherischen Richtung Eindruck gemacht,[4] doch wird man ihm eigentlich bei genauerer Überlegung von jedem Standpunkt aus zustimmen müssen. Denn ißt man nicht ein Opfer selber, sondern nur die Sinnbilder eines Opfers, so ist das gewiß kein eigentliches Opfermahl, es sei denn, daß man sich das Opfer irgendwie stofflich-wirklich in den Sinnbildern steckend denkt. Mit Fug und Recht konnten daher zu Kahnis' Zeit eigentlich nur konfessionell-lutherische oder katholische Theologen das Abendmahl als Opfer ansehen. Neuerdings glaubt allerdings auch eine Anzahl konfessionell ganz unbefangener Forscher wenigstens im N. T. ziemlich realistische Vorstellungen über das Abendmahl annehmen zu müssen,[5] nachdem sich der bewundernswert unbefangene Rückert schon auf Grund eindringender Untersuchungen hiezu bei Paulus gedrängt gefühlt hatte.[6] Die Vertreter jener neuern Ansicht schreiben aber fast alle auch dem Paulus in erster Linie die Einführung der Vorstellung vom Abendmahl als einer Art wirklichen Opfermahles zu. Auf Jesus wollen die einen von ihnen, so W. Brandt, Mensinga, Gardner, überhaupt nicht mehr als die Gewohnheit der gemeinsamen Mahlzeit der Jünger zurückführen, während andere, so Thoma, Spitta, wie Rückert ihm noch eine besondere Abendmahlsvorstellung zumessen, ohne eigentlich realistische Hintergedanken und ohne Opfermeinung für das Mahl an sich. Zwar war Rückert ehrlich und einsichtig genug, zuzugestehen, daß, bloß auf den Wortlaut gesehen, auch durch die andern neutestamentlichen Abendmahlstexte, nicht nur durch den Bericht des Paulus, eigentlich ein realistisches Verständnis

---

1) Siehe Kahnis a. a. O. 28 f. Anm. 2.
2) Kahnis S. 27 ff. 3) a. a. O. 32.
4) Vergl. indessen auch Schultzen a. a. O. 54: »Zur Teilnahme am Segen des Opfers bedarf es des wirklichen Genusses vom Opferfleisch; es kann nicht einfach etwas anderes dafür an die Stelle treten«.
5) Vergl. z. B. Eichhorn a. a. O. 21.
6) Rückert a. a. O. 226. 241.

gefordert werde. Doch hielt er ein anderes Verständnis deshalb für erlaubt, weil jenes als schlechthin unmöglich und dem sonstigen Wesen und Wollen Jesu ganz zuwider erscheine.[1] Dahin geht denn auch noch die Meinung einzelner Neuerer[2]. Indessen birgt diese Ansicht in ihrer ersten Hälfte jedenfalls noch ein Stück rationalistischer Willkür in sich.[3] Was uns unmöglich scheint, kann den neutestamentlichen Schriftstellern allen ja ebensowohl möglich geschienen haben, als etwa den Lutheranern, und könnte unter Umständen Jesus so vorgekommen sein. Fänden wir also nicht sonst in den Berichten über ihn bestimmte, sachliche Gegengründe gegen jede realistische Opferansicht vom Abendmahl, so wäre meines Erachtens der Entscheid darüber, ob Jesus keine realistische Vorstellung gehabt habe, nicht sicher. Und das Gleiche scheint mir von den Schriftstellern des N. T. zu gelten. Nur nach ihren Berichten dürfen wir ihre Ansichten beurteilen.

Noch zurückhaltender als mit der Anerkennung eines wirklichen Opfermahles im Abendmahl ist die neuere protestantische Theologie gegenüber der katholischen Ansicht, daß es sich beim Abendmahl, wo nicht um wirkliche Wiederholung des Todesopfers Christi, so doch jedenfalls um einen Opferakt dieser oder jener Art handle. Die meisten wollen sogar nicht einmal zugeben, daß bei den ältesten Vätern eine eigentliche Opferauffassung des Abendmahls vorliege, nachdem anfangs der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts diese Meinung mit großem Geschick von Gelehrten wie Höfling gegenüber den gegenteiligen Nachweisen eines Döllinger[4] und anderer Katholiken bekämpft worden ist. Immerhin haben neuere Dogmenhistoriker wie Harnack, Kattenbusch, Loofs,[5] der katholischen Meinung betreffs der Väter weit entgegenkommende Zugeständnisse gemacht, aber fast niemand noch im N. T., wiewohl es sehr auffällig scheint, daß eine eigentliche Opfervorstellung vom Abendmahl sich schon bei den ältesten Vätern wie Ignatius, Klemens Romanus oder Justin, vorfinden soll, aber nirgends im N. T., und obschon man auch hier wieder die Erwägung anstellen

1) Vergl. Rückert 83 ff. § 8.

2) Vergl. Holtzmann, Hand-Commentar[3] I, I, 174: »Die katholische, bezw. lutherische Auslegung ignoriert einfach den handgreiflichen Rahmen geschichtlicher Wirklichkeit, ja Möglichkeit, innerhalb dessen wir uns hier, wenn irgendwo, bewegen«.

3) Nicht ohne Grund bemerkte schon F. C. Baur, Theolog. Jahrbb., 16, 1857, 549, Rückert gegenüber: »Nur der Rationalist« »kann es nicht lassen, alle geschichtlichen Erscheinungen mit dem Maßstab seiner subjektiven Vernunft zu messen und sie darauf anzusehen, ob sie auch so vernünftig und aufgeklärt seien, wie er verlangt«.

4) Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, Mainz 1826.

5) Nach Harnack urteilt auch Ch. Gore, The body of Christ, London 1901, 157: There can be no question, that from the earliest days the christian church thought of the eucharist as a sacrifice.

sollte, daß das Abendmahl jedenfalls nur als ein wirkliches Opfermahl gedacht gewesen sein dürfte, falls es zugleich als wirkliche Opferdarbringung irgendwelcher Art aufgefaßt ward. Denn so wenig als das Essen von Symbolen eines Opfers je wirklich als Opfermahl gelten mag, so wenig das Essen und Trinken von etwas, was nicht unmittelbar vorher vom Essenden selber wirklich als Opfer dargebracht worden ist. Hat doch Paulus nach I Kor. $10_{25.28}$ das Essen von Götzenopferfleisch, das auf dem Markte gekauft worden war, auch nicht als Opfermahl betrachtet. Nichtsdestoweniger haben sozusagen alle protestantischen Abendmahlsforscher, auch die neuesten, der katholischen Meinung, daß es sich beim neutestamentlichen Abendmahl schon um ein Opfer handle, keinerlei Zugeständnisse machen zu müssen geglaubt.

Schon Rückert ist allerdings durch seine unbefangene Textprüfung dahin gelangt, wenigstens für Paulus wieder einmal angesichts von I Kor. 10 die Frage aufzuwerfen[1]: »Sollte er das Abendmahl als Opfer denken?« Er ist dabei zu dem Schluß gekommen, daß man die Frage bejahen müßte, wenn zu erweisen wäre, daß Paulus die Opfervorstellung sonst gehabt habe. Sodann hat, nachdem ich selbst vor einigen Jahren in einem kurzen Aufsatz der Opferauffassung wieder zu ihrem Recht zu verhelfen gesucht habe,[2] unlängst Axel Andersen zu zeigen unternommen, daß »τοῦτο ποιεῖτε« bei Paulus notwendig mit »opfert dieses« übersetzt werden müsse, wie bei Justin[3]. Endlich hat, noch etwas vor Andersen, der Engländer Keating das allgemeine Zugeständnis gemacht, daß der Opfercharakter des Abendmahls in den Evangelien zwar weniger stark hervortrete als bei Paulus, aber nicht ganz zu leugnen sei.[4] Indessen sind das eben ganz vereinzelte Versuche geblieben. Trotzdem beharre ich jedoch auf der Meinung, daß die Opferauffassung vom Abendmahl in mancher Hinsicht sowohl im N. T. gut begründet ist, als in den andern alten Berichten. Die bisherige protestantische wissenschaftliche Forschung ist da, soviel ich sehe, merkwürdig blind gewesen, und die katholische war auch bloß klüger in dem, daß sie die Opfervorstellung vom Abendmahl als solche stets festgehalten hat. Ersprießliches zur Sicherung dieser Behauptung hat sie mindestens im N. T. sehr wenig getan. Die Beweise folgen.

Bei Paulus legt es besonders die Stelle I Kor. $10_{16\,ff.}$ sehr nahe, daß er das Abendmahl als Opfer und Opfermahl betrachtet hat. In Vers 16 kann die Frage: τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν, genau besehen, nichts anderes besagen, als daß der Abendmahlskelch seinen besondern Inhalt durch

1) Rückert a. a. O. 231 f.

2) K. G. Goetz, Ztschrft. f. wissenschaftl. Theol. 1898, 53 ff. Die doppelte Auffassung vom Abendmahl in der ältesten Kirche und ihr Ursprung

3) Axel Andersen a. a. O. 122 ff.

4) Keating, The Agapé and the Eucharist, 1901, 161.

die Opferweihe habe, die Segnung. Denn zweifellos ist bei dem εὐλογεῖν der Becher der Gegenstand, und dieser Umstand führt, wie De Wette, Meyer, Kahnis, Rückert, Weizsäcker u. a. anerkennen, auf den Begriff der Konsekration[1]. Vor allem aber verlangt die in den folgenden Versen stattfindende Gleichsetzung mit jüdischen und heidnischen Opfern unbedingt, daß der hier genannte Kelch ein eigentlicher Opferbecher ist, nicht etwa bloß verdankt oder gesegnet im uns geläufigen, abgeblaßten Sinne; sonst fiele die Ähnlichkeit mit den andern Opfern dahin. Allerdings erstreckt sich der in Vers 18 ff. folgende Vergleich auch auf den Genuß, bezw. auf das Essen und Trinken der Opfer, jedoch nur insofern, als diese geweihter Art und Genuß von Opfer, Opfermahl sind, nicht Essen und Trinken an sich.

Wird mithin der Becher an der Stelle zweifellos als Opferbecher gekennzeichnet, so sollte man nun natürlich bei der sich unmittelbar anschließenden Bezeichnung des Brotes etwas ähnliches erwarten und denken, daß mit der Aussage τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν auch geweihtes und geopfertes Brot gemeint sei,[2] wie vorher ein geopferter Kelch mit τὸ ποτήριον ὃ εὐλογοῦμεν, auch abgesehen davon, daß hier, wie gesagt, für Paulus alles am Opfercharakter hängt. Rückert urteilt ganz gewiß zutreffend, »daß Paulus diesen Satz absichtlich schreibe, um das Brechen als den Akt zu bezeichnen, welcher, entsprechend dem εὐλογεῖν der andern Hälfte, dem Brot im Abendmahl die Weihe gebe«.[3] Allerdings verschließt er sich der Einsicht, daß κλᾶν an der Stelle demnach offenbar keine andere Bedeutung hat als die der Opferweihe. Geradeso auch Kahnis, obschon er doch sogar[4] anerkennt: »Das Brechen des Brotes ist also die Weihe desselben zu seiner Abendmahlsbestimmung, vollkommen parallel dem Segnen des Bechers«, und so weisen alle andern jenes anscheinend unausweichliche Zugeständnis einfach von der Hand. Möchte man sich eben vor der Tatsache beugen, daß κλᾶν hier den Umständen nach opferweihen bedeuten muß, statt dem um vorgefaßter Meinungen willen aus dem Wege zu gehen, so scheint es auf den ersten Blick ganz undenkbar, daß Paulus κλᾶν in solcher Bedeutung habe brauchen können.

Sieht man indessen genauer zu, so erweist sich dies als bloße Täuschung und das gerade Gegenteil als wahrscheinlich. Es ergibt sich nämlich, wie ein Blick ins neuhebräische Wörterbuch bestätigen

1) Vergl. H. J. Holtzmann, Hand-Commentar[3] I, I, 80: »Lukas $9_{16}$ macht daraus geradezu eine Konsekration durch Beifügung von αὐτούς, nämlich ἄρτους, wie Mk. $8_7$ αὐτά mit Bezug auf ἰχθύδια, vgl. auch I Kor. $10_{16}$ τὸ ποτ. τ. εὐλ.«. Zur Sache vergl. I Sam. $9_{13}$ εὐλογεῖ τὴν θυσίαν.

2) »Es hat nie an solchen gefehlt, die das eigentliche Wesen des Opfers in dem Vollzug des Brotbrechens erkennen wollten«, Wetzer und Welte, Kirchenlexikon[2] 2, Sp. 1318.

3) Rückert a. a. O. 225.

4) a. a. O. 132.

kann, aus der Bedeutung des dem Worte κλᾶν nach der Meinung vieler entsprechenden Ausdrucks פָּרַס daß es sich da wohl ganz einfach um einen nicht seltenen eigentümlichen jüdischen Gebrauch des Ausdrucks »brechen« für weihen, das »Sprechen des Brotsegens« handelt[1]. Derselbe wird sich vermutlich daraus entwickelt haben, daß man das Brot beim Weihesegen brockte, entsprechend der allgemeinen gesetzlichen Vorschrift, welche auch der Talmud mehrfach erwähnt, daß alle Mehlopfer in Stücke zu brocken seien,[2] und dann der Kürze halber statt Segnen und opferndes Brocken häufig bloß das letztere erwähnte. Aber sei dem nun, wie ihm wolle, soviel als gewiß scheint jedenfalls den Umständen nach, daß Paulus an unsrer Stelle nach jenem gemein jüdischen Sprachgebrauch κλᾶν im Sinne von »segnen«, das ist »zum Opfer weihen«, braucht, wie vorher εὐλογεῖν. Darum dürfte das Abendmahl, soweit nach I Kor. $10_{16}$ zu schließen ist, von Paulus als geweihter Trank und geweihte Speise, das ist als eine Art Speis- und Trankopfer und zugleich Opfermahl der Gläubigen, aufgefaßt worden zu sein.

In der Tat bewährt sich diese Ansicht auch an den übrigen bei Paulus in Betracht kommenden Stellen und nicht minder am lukanischen Abendmahlsbericht ganz vorzüglich. Wir haben oben[3] festgestellt, wie schlecht sich die Brotformel des Paulus in I Kor. $11_{24}$ und die des Lukas grammatisch wie inhaltlich der symbolischen Deutung auf den Tod fügen wollen. Ganz anders gestaltet sich die Sache, wenn κλᾶν nicht als Ausdruck für ein symbolisches Brechen genommen, sondern im Sinne von »segnend opfern«, »weihen« verstanden wird. Da fällt vorerst in I Kor. $11_{24b}$ jeder Grund weg, die überlieferte Lesart mit κλώμενον oder dem gleichwertigen θρυπτόμενον[4] zu verwerfen und das abgerissene τὸ ὑπὲρ ὑμῶν festzuhalten. Bedeutet näm-

---

1) Vergl. I. Levi, Neuhebr. und Chald. Wörterbuch, Leipzig 1889, IV, 122: »פָּרַס 1) trennen, teilen. Übertr. פרס על שמע die Benediktion des Schema vortragen, eigentlich teilen, nämlich zwei Benediktionen vor und eine nach erfolgter Lesung des Schema sprechen. 2) den »Segen beim Brotanschneiden, Brechen sprechen«. Richtig bemerkt Lightfoot in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte (Works ed. Pitman, vol. VIII p. 60, pp. 383—4), daß der Ausdruck »Brotbrechen« in der jüdischen Literatur selten bloß gewöhnliches Essen oder ein ganzes Mahl bezeichne, sondern gewöhnlich das Segnen und Brotbrechen bei religiösen Mahlzeiten, bezw. bei Festen. Von Früheren hat schon Oekolampad, Antisyngramma $R_5$, bezüglich des Brotbrechens beiläufig einmal vermutet: fortassis allusum fuit ad mundum sacrificium.

2) Vergl. LXX Lev. $2_6$: καὶ διαθρύψεις αὐτὰ κλάσματα. $6_{21}$: θυσίαν ἐκ κλασμάτων. Mischna, Men. $18^{ab}$ $75^{ab}$. — Noch bis in das Mittelalter hinein hat die griechische Theologie das Wort κλάσμα in der Bedeutung »geweihtes Brot« verstanden, siehe Du Cange, Glossar. med. et inf. graec. 660. 661.

3) Vergl. S. 152 ff. 156 f. 173 ff.

4) Vergl. jetzt auch für den Wechsel der Ausdrücke LXX Lev. $2_6$ neben den S. 155 angeführten Stellen.

lich κλᾶν »segnend opfern«, »weihen«, so kann τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον (θρυπτόμενον) ganz ungehindert auf τοῦτο bezogen und mit letzterem zusammen als Hinweis auf das segnend gebrochene Brot verstanden werden. Denn soviel sachlich und grammatisch dem entgegensteht, daß Jesus einfach im Blick auf zum Essen ausgeteiltes Brot gesagt haben soll: »dies zu euerm Besten gebrochene Brot ist mein Leib«, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κ. τ. λ. statt einfach mit dem Dativ ὑμῖν, so wenig ist es anfechtbar, daß er im Hinblick auf das zum Besten der Jünger segnend geweihte, bezw. gebrochen geopferte Brot gesprochen habe: »dies zu eurem Besten gebrochen Geweihte ‚ist mein Leib'«. Wird doch niemand bestreiten können, daß Jesus nicht gerade so gut von dem zum Besten der Jünger segnend geopferten oder geweihten Brot mag geredet haben, als von dem zum Besten der Jünger geopferten Leib, wie dies bisher die gewöhnliche Annahme war. Es erledigt sich somit das Verständnis des Textes der paulinischen Brotformel bei der Opferauffassung gar nicht schwer. Ebenso aber löst sich dasjenige des Satzes in Lk. $22_{19b}$: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον glatt dahin, daß τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, wie es der grammatische Bau der Kelchformel eigentlich heischt, mit τοῦτο zu verbinden ist. Denn heißt das paulinische τοῦτο — τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον nichts andres als »dies für euch segnend Geweihte«, dann sicher auch das lukanische τοῦτο — τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον; wird doch der Ausdruck διδόμενον von der alten Textüberlieferung mehrfach in I Kor. $11_{24}$ für κλώμενον offenbar als gleichbedeutend eingesetzt. Dazu ist auch δίδωμι nicht nur vielfach außer, sondern auch mehrfach im N. T. im Sinne von »opfern«, »weihen« gebraucht,[1] sodaß von dieser Seite nichts die Übersetzung von διδόμενον mit »geweiht« hindert. Bedeutet aber διδόμενον demnach sehr wohl »geweiht«, so steht wieder der Verbindung desselben mit τοῦτο und der Deutung von τοῦτο — τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον auf das für die Jünger durch Dank und Brechen zum Opfer bereitete Brot nichts mehr im Wege. Der Ersatz von κλώμενον durch διδόμενον bei Lukas und gewissen Zeugen des paulinischen Textes erklärt sich wohl einfach daraus, daß der letztere, allgemein bekannte Ausdruck für »geopfert«, »geweiht« für Nichtjuden verständlicher schien, als der auf die Eigenart des jüdischen Backwerkopfers sich gründende Ausdruck κλώμενον für »geweiht«.[2]

Nicht minder vorteilhaft erweist sich dann die Opferauffassung gegenüber den entsprechenden Kelchtexten. Bei ihr ist die durch die grammatischen Verhältnisse eigentlich geforderte Auffassung des Lukas-

1) Lk. $2_{24}$: τοῦ δοῦναι θυσίαν; Tit. $2_{14}$: ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν. Joh. $6_{51}$ text. rec.: ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ . . . Tisch.: ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τ. κ. ζ. Vergl. auch die S. 158 Anm. 3 angeführte Stelle aus Clemens Rom. I, 49.

2) Ebendeshalb wird Joh. $6_{11}$ ἔκλασεν ausgelassen worden sein und einfach διέδωκεν stehen. Von κλάσματα ist noch die Rede Vers 12. 13.

textes, wonach τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον zu τοῦτο τὸ ποτήριον gehört, sehr wohl annehmbar. Denn sobald ἐκχυννόμενον die Bedeutung »geweiht«, bezw. »gespendet« zukommt, statt bloß »ausgegossen«, ist das ὑπὲρ ὑμῶν ungleich passender, als es der einfache Dativ wäre, sodaß nicht das Geringste jener Verbindung im Wege steht. Die Bezeichnung der Weihe mit ἐκχυννόμενον schickt sich aber sehr schön zu dem für eine Kelchweihe bekannten Brauch; denn Ausgießen ist die dem ganzen Altertum geläufige und, wie wir aus Liturgien der spätern Zeit ersehen können, selbst beim altkirchlichen Abendmahl zum Teil üblich gewesene Art des Trankopfers[1]. — Die paulinische Kelchformel in I Kor. 11 $_{25}$ scheint sich freilich auf den ersten Blick der Opferauffassung nicht so leicht zu fügen. Aber wenn Paulus nur einfach von τοῦτο τὸ ποτήριον spricht, statt vom ausgegossenen Kelche, so kommt das hier deswegen nicht stark in Betracht, weil er, wo nicht durch das vorausgeschickte ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον, bei dem man allerdings wohl bloß ἔλαβεν ergänzen kann,[2] so doch, wie gleich gezeigt werden soll, jedenfalls durch den folgenden Zusatz: τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τ. ἐ. ἀνάμνησιν den Kelch bestimmt genug als geweihten kennzeichnet.

Dieser Zusatz wurde bisher besonders bei der paulinischen Kelchformel, wo Paulus eine vorhergehende Handlung nur so flüchtig mit ὡσαύτως καὶ τ. πότ. andeutet, aber auch bei den Brotworten, als etwas wohl knapp empfunden,[3] da nicht sofort klar schien, welches Tun mit der Aufforderung τοῦτο gemeint sei. Anders liegt die Sache natürlich sofort wenigstens bei der paulinischen und lukanischen Brotformel, wenn die Satzteile τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον und τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον erklärend neben die beiden ersten, sonst so vieldeutigen τοῦτο treten. Denn da liegt auf der Hand, nicht nur daß mit dem zweiten τοῦτο jeweilen auf das erste zurückgegriffen wird, was schon bisher sich aufdrängte[4], sondern auch, daß das ποιεῖτε die durch die Parti-

1) Schon Rénaudot, Liturg. orient. coll. II, 81, hat diesbezüglich bemerkt: »qui pro nobis effunditur in remiss. peccat.«, ea verba ad calicem referri manifestum est, neque id negare Beza potuit, sed soloecophanes vult esse, ut ad sanguinem referatur, . . . . . . ut vero ut de Latinis Graecisve theologis taceamus, qui haec verba ad calicem referunt, orientales rituum interpretes, effusionem calicis, qua adumbretur et repraesentatur quodammodo effusio sanguinis Christi significari testantur unde monent Gabriel Alexandrinus patriarcha et alii, ut »eo loco sacerdos calicem leviter inclinet ad effusionem sanguinis Christi significandam«. Richtig auch hat Renz gesehen, a. a. O. 591, daß die Markusliturgie, indem sie διδόμενον durch διαδιδόμενον ersetzt, wie ἔδωκε durch διέδωκε, zeigt, daß sie διδόμενον, bezw. κλώμενον und ἐκχεόμενον auf das eucharistische Opfer zunächst, nicht das Kreuzesopfer bezieht.

2) Siehe Rückert a. a. O. 202; Andersen a. a. O. 125, und im Folgenden.

3) Vergl. R. A. Hoffmann a. a. O. 113.

4) R. A. Hoffmann a. a. O. 111.

zipien κλώμενον und διδόμενον angezeigte Handlung meint, da diese Partizipien die nächststehenden, eine Tätigkeit bezeichnenden Worte sind und an sich zweifellos durch den Ausdruck ποιεῖν wieder aufgenommen werden können,[1] auch in der von uns befürworteten Bedeutung. Die katholische Theologie hat längst behauptet, das τοῦτο ποιεῖτε bedeute sogar unmittelbar: »dies opfert zu meinem Gedächtnis«.[2] Indessen wendet man hiegegen ein,[3] daß ποιεῖν in solcher Bedeutung in der altkirchlichen Literatur allzu selten gebraucht sei. In der Tat dürfte es kaum zum Belege wenigstens für Paulus genügen, daß die LXX das hebräische עָשָׂה, wo es in der Bedeutung von »opfern«, »darbringen« gebraucht ist, gewöhnlich mit ποιεῖν übersetzen[4] und auch sonst ποιεῖν im Sinne von opfern verwenden,[5] auch wenn man hinzurechnet, daß in Lk. $2_{27}$ das Wort wahrscheinlich in gleicher Bedeutung wiederkehrt, desgleichen gelegentlich etwa einmal in altkirchlichen Schriften[6]. Allerdings scheint dann zunächst dem Schreiber eine etwas ungenaue und oberflächliche Ausdrucksweise beim Kelche zugemutet zu sein, da Paulus dabei, wie schon bemerkt, die Handlung kaum berührt, und insofern möchte man statt eines nur unbestimmt zurückweisenden Ausdrucks hier schon lieber die bestimmte Aussage »dies opfert« geschrieben sehen.[7] Allein bei genauerem Zusehen drückt sich wohl Paulus auch hier weniger unbestimmt aus, als man gewöhnlich annimmt. Denn einmal schließt die Zwischenbemerkung ὁσάκις ἐὰν πίνητε es deutlich aus, daß nicht etwa einfach das Trinken des Kelches mit dem Zusatz τοῦτο ποιεῖτε, . . ., εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν gemeint sein soll. Ferner ist zu beachten, daß, wenn schon das Nehmen, ἔλαβεν, wahrscheinlich die einzige Tätigkeit ist, auf die Paulus beim Kelche mit ὡσαύτως καὶ sicher zurückweist, doch auch das Nehmen des Kelches schon als ein Opferbrauch erwähnt sein kann, wie Manche es längst schon aufgefaßt haben.[8] Oder wozu er-

---

1) Nach Berning a. a. O. 109 [5]), der sich auf Passow, Wörterbuch II, 977, 2 beruft, steht ποιεῖν oft stellvertretend für irgend ein zu wiederholendes Zeitwort.

2) Siehe oben S. 34.

3) So z. B. Gore a. a. O. 314.

4) Vergl. z. B. Ex. $29_{38}$ f.; Lev. $9_7$.

5) I Kön. $11_{33}$; II Kön. $17_{32}$.

6) Vergl. Gore a. a. O. 312 f. Er erwähnt Justin, Dial. 41 und eine Stelle aus der byzantinischen Liturgie. Mozley (Expositor, May 1903, 386) schließt einen Aufsatz über die neuerdings besonders von englischen Theologen öfters erörterte Bedeutung des Zusatzes τοῦτο ποιεῖτε mit der Bemerkung: The evidences for a sacrificial sense in τοῦτο ποιεῖτε may not justify an actual demand for its acceptance, wiewohl er selbst zu der Ansicht neigt, daß ποιεῖν hier Opferbedeutung haben könnte.

7) Gore a. a. O. 314: »(I Cor. $XI_{24, 5}$; Luke $XXII_{19}$), if we translate ‚offer', the construction of the sentence becomes more easy«.

8) S. Rénaudot, Liturg. orient. coll. II, 67: exponit Germanus Patriarcha etc. offert sacerdos panem et calicem, leviter elevando antiquum in veteri lege

wähnte Paulus denn etwa sonst noch besonders und zuerst ἔλαβεν ἄρτον? Hätte das »Nehmen« nicht eine gewisse Bedeutung für ihn gehabt, so hätte er es gewiß in seiner knappen Darstellung nicht noch besonders neben ἔκλασεν angeführt und gerade so wenig wohl der dritte Synoptiker. Und da nun für ihn, wie wir aus I Kor. $10_{16}$ besonders deutlich erkennen, die beiden andern Handlungen κλᾶν und εὐχαριστεῖν, bezw. das anerkanntermaßen mit dem letztern Ausdruck in hohem Maße sinnesverwandte εὐλογεῖν allein als Weihehandlungen und Opfermerkzeichen wichtig sind, so ist es gewiß auch das »Nehmen« als »weihendes Heben oder Weben«. Steht es aber so, so konnte Paulus selber wenigstens kaum ein Zweifel gelassen scheinen, daß er mit dem »τοῦτο ποιεῖτε« wo nicht die opfernde Dankesweihe oder Segnung, so doch das weihevolle Erheben des Bechers meine. Wir dürfen also annehmen, daß er zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar τοῦτο ποιεῖτε im Sinne von »dies opfert« verstanden hat.

Übrigens liegt dieser Sinn, von allem andern abgesehen, wohl auch schon ganz sicher wegen der beigefügten nähern Bestimmung εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν mittelbar in τοῦτο ποιεῖτε. Es wird nämlich häufig von alttestamentlichen Opfern gesagt, namentlich von unblutigen[1], wenngleich auch von blutigen[2], daß sie geschähen zum Gedächtnis vor Gott, das ist, dargebracht würden vor Gott zur Erinnerung an eine Person oder Sache, sei es nun zur Erinnerung an die Person dessen, der das Opfer darbringt, und seine Angelegenheiten oder die eines andern[3]. Ferner soll, wenn wir einer rabbinischen Aussage[4] trauen dürfen, zu dem Zweck besonders bei den in Brocken dargebrachten Mehlopfern gewöhnlich eine Handvoll als sogenannter Gedenkteil, LXX μνημόσυνον, dem Opfer entnommen

---

oblationis illius morem imitatus etc. — Vergl. aber schon im Hebräerevangelium (Hieron. de vir. ill. c. 2): »tulit panem et benedixit ac fregit et post dedit etc.«; sodann oben Luther.

1) Vergl. Lev. $2_{9}$: ἀφελεῖ ὁ ἱερεὺς ἀπὸ τῆς θυσίας τὸ μνημόσυνον αὐτῆς, ferner Lev. $5_{12}$. $6_{15}$. $24_{7}$. Num. $5_{15}$ (Ps. $37_{69}$); Sirach $38_{11}$ (Apg. $10_{4}$: αἱ προσευχαί σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν θεοῦ).

2) Hebr. $10_{3}$: ἀλλ' ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν.

3) Num. $5_{15}$: θυσία μνημοσύνου ἀναμιμνήσκουσα ἁμαρτίαν; I Makk. $12_{11}$: μιμνησκόμεθα ὑμῶν ἐφ' ὧν προσφέρομεν θυσιῶν καὶ ἐν ταῖς προσευχαῖς, ὡς δέον ἐστὶ καὶ πρέπον μνημονεύειν ἀδελφῶν. — Es ist unrichtig, wenn Gore a. a. O. 315 f. meint, die Tatsache, daß es sich im Abendmahl um eine Erinnerung handle an Christus, schließe aus, daß es sich dabei um eine Erinnerung vor Gott handle nach alttestamentlichem Vorbilde. Denn wie z. B. Apg. $10_{4}$, aber auch alle andern oben genannten Beispiele zeigen, handelt es sich auch bei dem Gedächtnisopfer in alttestamentlicher Art stets um Erinnerung an eine menschliche Person oder Sache vor Gott.

4) Men. 75a: »Rabbi Simon sagte: beim Mehlopfer der Priester und beim Mehlopfer des Hohenpriesters (Lev. $5_{15}$) findet das Zerbrocken nicht statt, weil bei ihm das Entnehmen der Handvoll nicht stattfindet«.

worden sein. Darum ist jedenfalls auch bei dem paulinisch-lukanischen Zusatz τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν der Gedanke und Sinn der, daß Jesus Christus die Jünger auffordere, Brot und Kelch zu opfern vor Gott zur Erinnerung an seine Person[1]. Ist doch auch der Ausdruck ἀνάμνησις ganz ähnlich dem alttestamentlichen Ausdruck in solchen Fällen, wo nicht der gleiche, wie man aus den vorhin angemerkten Stellen ersehen kann.[2]

Indessen könnte man vielleicht die zwiefache Vorstellung vom Abendmahl als Speis- und Trankopfer der Gläubigen und als Gedächtnisopfer Jesu für unvereinbar halten. Es erscheint auf den ersten Blick widerspruchsvoll, daß einerseits die Gläubigen oder Jünger das Abendmahl als Opfer für Jesu Christi Gedächtnis bringen sollen und anderseits zugleich als Opfer für sich. Nicht minder widerspruchsvoll scheint, daß nach dem jetzt bisher erörterten Teil der paulinischen Abendmahlsworte vom Abendmahl als Brot- und Trankopfer der Gläubigen und dann nach dem früher besprochenen Rest vom Abendmahl als von Christi Leib und dem neuen Bund in seinem Blut geredet würde. Was man von Brot und Trank für sich weiht, scheint nicht gut auch noch ein Opfer für einen andern sein, geschweige denn das Brot- und Trankopfer der Gläubigen dem geopferten Leib und Blut Christi gleichgesetzt werden zu können.

Allein einmal sehen wir z. B. aus einer der oben angemerkten Stellen, I Makk. $12_{11}$, daß einem doppelten Gebrauch von Opfern, einem Darbringen für den Darbringenden und andere Personen zugleich, nichts im Wege stand. Deshalb mochte das Abendmahl ganz wohl als Opfer für die Gläubigen und für Christus erscheinen. Weiterhin ist zu bedenken, daß Paulus bei dem Gedächtnisopfer der Gläubigen für Christus wie immer an die Person des im Tode geopferten und auferstandenen Christus gedacht haben wird, und daß nach seiner Vorstellung dieser Christus mit den Seinen geistig eins ist, sodaß sie Glieder seines geopferten und geistig auferstandenen Leibes oder sein Leib sind und durch seinen Tod, bezw. in seinem Blute mit Gott neu verbunden. Jedes Opfer der Gläubigen für sich mußte daher Paulus eigentlich zugleich als ein Opfer für den in jenen auferstandenen und in den Tod gegebenen Christus vorkommen oder, anders ausgedrückt, als ein Opfer des Leibes Christi und des neuen Bundes in seinem Blut.

Ein Hindernis liegt also hier nicht vor. Ja, weit entfernt, daß

---

1) Eine ähnliche Auffassung vermutet Watterich, Das Konsekrationsmoment im h. Abendmahl, 1896, 2f.: »dies tut zu meinem Mahnopfer«.

2) Man vergleiche übrigens auch Ägypt. Kirchenordnung 49, ed. Lagarde, den Ausdruck: μνήμην ποιείτω, ferner Acta Ioh. ed. Bonnet 193: ὁ Ἰωάννης ἐπευξάμενος καὶ λαβὼν ἄρτον ἐκόμισεν εἰς τὸ μνῆμα κλάσαι, endlich die ἀνάμνησις bei den spätern christlichen Totenopfern im Folgenden.

von dieser Seite her sich irgend eine Schwierigkeit unserer Auffassung der Sachlage entgegenstellte, stoßen wir hier vielmehr höchst wahrscheinlich auf den eigentlichen Kern der paulinisch-lukanischen Abendmahlsvorstellung. Gerade dies wohl und nichts anderes wollte Paulus und ihm folgend wahrscheinlich auch Lukas, wenn wir sie recht verstehen, in ihren Abendmahlsberichten und -worten den Herrn sagen lassen: Wenn ihr, meine Jünger, Brot und Kelch für euch weiht, so habt ihr Gemeinschaft mit meinem für euch im Tode geopferten und geistig auferstandenen Leib und Gemeinschaft mit meinem, mit Gott neu verbindenden Blut, seid ihr Glieder an meinem Leib und Genossen des neuen Bundes in meinem Blut. Dieser Gedanke wird in I Kor. $10_{16}$ zugrunde liegen, und in I Kor. $11_{24.\,25}$ soll wohl in ganz ähnlichem Sinne gesagt sein: So oft ihr, meine Jünger, zu gemeinsamem geweihten Essen und Trinken euch vereinigt, so ist eure geweihte Speise mein geopferter und geistig auferstandener Leib und euer geweihter Kelch der geistige neue Bund in meinem Blut. Tut dies daher, das ist, weiht Brot und Kelch zu meinem Gedächtnis, bringt euer Opfer als meines, opfert für euch als mich. Gleichermaßen wird Lk. $22_{19.\,20}$ zu verstehen sein.

Treffen wir mit dieser Auffassung das Richtige, so sind für Paulus und Lukas die Abendmahlsworte Jesu eine Erklärung über den Inhalt und Wert zunächst der gemeinsamen[1] *Opferweihe* der Gläubigen. Das Essen und Trinken des geweihten Brotes und Kelches hingegen oder also das *Opfermahl* scheint mindestens für Paulus erst in zweiter Reihe in Betracht zu fallen. In I Kor. $10_{16\,\text{ff.}}$ und I Kor. $11_{23\,\text{ff.}}$ erwähnt er den Opfergenuß erst nachträglich und nicht in den entscheidenden Angaben. Lukas allerdings dürfte etwas mehr Gewicht darauf gelegt haben, daß Jesus nicht bloß von den geweihten, sondern auch von den genossenen Abendmahlselementen sprach, weil er nicht nur die Weihe des Brotes und Bechers, sondern auch das »Geben« hervorhebt. Bei beiden aber, bei Paulus sowohl als bei Lukas, ist die Opferauffassung vom Abendmahl überhaupt also zweifellos, gerade wie die Betrachtung von Leib und Blut Christi in den Abendmahlsworten als geopferter.

Bei Matthäus und Markus tritt die Opferauffassung vom Abendmahl weniger klar als bei Paulus und Lukas hervor, wenn sie gleich in ihren jetzigen Texten unleugbar vorhanden sein dürfte.

Bei der Brotformel fehlt zunächst der auf die Opferweihe hin-

1) Man beachte als Ausdruck für das Moment des Gemeinsamen neben dem ὑπὲρ ὑμῶν I Kor. $11_{24}$ die Wahl der Pluralformen εὐλογοῦμεν, κλῶμεν in I Kor. $10_{16}$ und besonders die Hilfsvorstellung I Kor. $10_{17}$, wonach die Teilnahme an dem einen, bezw. das *eine* Abendmahlsbrot den einen Leib Christi, die Einheit der Vielen in der christlichen Körperschaft dar- und herstellt, abbildet und zugleich bewirkt. Weiteres hierüber siehe im Folgenden.

weisende Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, bezw. διδόμενον. Allerdings sticht das bedeutsame Brotbrechen sowohl in den eigentlichen Abendmahlsberichten der zwei Evangelisten[1], als auch bei den offenbar im Hinblick auf diese geschilderten wunderbaren Speisungen[2] absichtsvoll genug hervor, ähnlich wie im Evangelium des Lukas und in der Apostelgeschichte bei verschiedener Gelegenheit.[3] Indessen sind die besondern Worte Jesu weder bei Matthäus noch bei Markus dem Worte ἔκλασεν so genähert wie bei Lukas oder gar Paulus, sodaß sie unmittelbar als Erklärung des gebrochenen oder geweihten Brotes sich aufdrängten, sondern sie stellen sich bei ihnen vielmehr als Erklärung zu dem den Jüngern zu essen gegebenen und von ihnen zum Genuß empfangenen Brote dar. Ferner fehlt bei Matthäus und Markus der auf die Opferauffassung weisende Zusatz τοῦτο ποιεῖτε ἑ. τ. ἐ. ἀνάμνησιν. Doch vertreten auch Matthäus und Markus beim Brotspruche, auf den jetzigen Text gesehen, trotz solcher Verschiedenheiten wahrscheinlich eine Opferauffassung, die der des Paulus und Lukas nicht allzu ferne steht. Auch bei ihnen kann und soll τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου wohl bedeuten: »dies für euch Geweihte, euch Gereichte und von euch zum Essen Empfangene ist mein Leib«, das ist: »wenn ihr das Brot weiht und nehmt miteinander, seid ihr mein Leib, bezw. so ist dies Gemeinschaft meines Leibes«. Das eingesetzte καί in Mt. $26_{26}$ besonders[4], das die zwei Handlungen des λαβεῖν ἄρτον und εὐλογεῖν eng verbindet, macht sehr wahrscheinlich, daß Matthäus εὐλογεῖν wie Paulus in I Kor. $10_{16}$ transitiv, als eigentliches »weihen« verstanden hat.[5] Indessen legen beide Texte, Matthäus und Markus, nach dem vorhin Gesagten jedenfalls ebensoviel Gewicht darauf, die Kennzeichen des Opfermahles hervorzuheben als die der Opferweihe. Und das Fehlen der erklärenden Zusätze von Paulus und Lukas verursacht, daß die paulinisch-lukanische Auffassung des Abendmahls als Opfers aus den Brotformeln des Matthäus und Markus nicht so einfach und ohne weiteres erhellt.

Ähnlich verhält es sich wohl mit der Kelchformel. Auch da ist die Meinung des Matthäus und Markus dem Anschein nach zwar ähnlich der des Lukas und Paulus, doch nicht völlig ihr gleich und nicht ebenso deutlich als Opfervorstellung.

---

1) Mt. $26_{26}$: λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε, φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. Mk. $14_{22}$: λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

2) Mt. $14_{19}$; $15_{36.\ 37}$; Mk. $6_{41.\ 43}$; $8_{6.\ 8}$.

3) Die Ausflucht, es handle sich beim Brotbrechen nur um etwas Notwendiges und darum ganz natürlicherweise oft Erwähntes, verfängt nicht. Kommt doch dieser angeblich unumgängliche Ausdruck im ganzen A. T. nur dreimal vor, während er bei den Synoptikern und Paulus zusammen einige zwanzig Mal begegnet.

4) Mt. $26_{26}$: καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν.

5) Rückert a. a. O. 80.

Matthäus und Markus benützen die Worte τὸ ὑπὲρ, bezw. τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον, statt zur wohlangebrachten Erläuterung von τοῦτο wie Lukas, zur Näherbestimmung von αἷμα. Ein gewisser Ersatz für jene Erläuterung wird zwar dadurch geschaffen, daß beide, Matthäus und Markus, vorher erwähnen, daß alle aus dem Kelche zu trinken geheißen worden seien, bezw. tranken; denn hiedurch kommt offenbar die Gemeinsamkeit der Handlung zur Erinnerung[1], allein nur der Handlung des Genusses und nicht der der Weihe. Gleichwohl dürfte, nach dem übrigen vom Kelch in den jetzigen Texten Gesagten zu schließen, die Opferauffassung vorliegen. Opferblut kann, wie früher gezeigt worden ist[2], nur bei einem Opfer eigentlich vorhanden sein. Der Gedanke des Paulus und Lukas beim Kelche, der dahin geht, daß der für die Jünger geweihte Kelch den neuen Bund in Christi Blut verwirkliche, wird darum zwar dahin bei Matthäus und Markus umgelenkt sein, daß der von Jesus und allen Jüngern genossene, dankend dargebrachte Kelch sein für Viele (zur Vergebung der Sünden, Mt.) vergossenes Blut sei. Die Opfervorstellung aber vom Abendmahl besteht auch bei ihnen. Bloß wird durch sie im Unterschied zu Paulus mehr Gewicht auf den Opfergenuß gelegt als auf die Opferweihe wie auch beim Brote vorher, und Lukas gegenüber ist durch die andere Verbindung des Zusatzes die Opfervorstellung etwas verdunkelt.

Im neuen Testament findet sich, außer an den besprochenen Stellen, keine ganz sichere Spur mehr von der Opferauffassung des Abendmahls.[3]

Am ehesten könnte noch Hebr. $13_{10\,ff.}$ auf dieselbe weisen. Zwar ist da schon die Anspielung auf das Abendmahl überhaupt sehr bestritten[4], und ein ganz gewisser Entscheid ist wohl in keiner Hinsicht mehr möglich. Immerhin scheint mir die Anspielung auf das Abendmahlsopfer sehr wahrscheinlich. Man findet allerdings, falls an der Stelle vom Abendmahl überhaupt die Rede wäre, so würde die Vers 9 aufgestellte Behauptung: »Es ist gut, daß das Herz fest werde durch Gnade, nicht durch Speisen«, erheblich abgeschwächt. Meines Erachtens will aber der Schreiber des Briefes in der Tat im 10. Verse das eben vorher Behauptete etwas einschränken. Aus dem Grunde schreibt er da: »wir haben einen Altar, von welchem die Diener der Hütte nicht berechtigt sind zu essen«. Hierauf verweist er, etwas ab-

1) J. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum 86 f.

2) Vergl. das oben S. 185 f. Bemerkte.

3) Doch siehe das S. 199 Anm. 2 zu Joh. $6_{33}$ und $6_{51b}$ Bemerkte, ferner in Eph. $5_2$ eine Stelle, die sich meines Erachtens sehr wohl mit auf das Abendmahl beziehen könnte, da in diesem Fall ἠγάπησεν ὑμᾶς (vergl. Joh. $13_1$) und besonders das doppelte παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν erst recht sinnvoll wird.

4) Vergl. z. B. noch R. A. Hoffmann a. a. O. 142 gegen Spitta a. a. O. 325 ff.

gerissen im Ausdruck, zum Belege dieser Aussage im 11. Vers einmal auf das Gesetz, daß die Sühnopfer des Versöhnungstages außerhalb des Lagers zu verbrennen und nicht zu essen erlaubt seien, und zweitens auf den dementsprechenden Umstand, daß Jesus außerhalb des Tores gelitten habe. Er stellt also offenbar Vers 10 das dem gesamten Volke zum Genuß verbotene Opfer des Versöhnungstages dem den Christen zu essen erlaubten Sühnopfer Christi gegenüber. Der Altar, von dem Letztere dies Opfer nach ihm essen dürfen, könnte daher, wie man oft annimmt, möglicherweise das Kreuz sein. Er ist jedenfalls der Ort, wo das Opfer der Christen dargebracht wird oder worden ist. Indessen ist, entsprechend der sonstigen Auffassung unseres Schriftstellers, dieser eher irgendwo im Himmel als das Kreuz.[1] Dazu wird der Schriftsteller kaum haben sagen wollen, daß die Christen von dem Opfer am Kreuz unmittelbar äßen. Allerdings ist auch die Annahme schwierig, daß er sie unmittelbar von einem Altar im Himmel essen lasse. Leichter verständlich wäre, wenn man ihn den Ausdruck »Altar« auf den Abendmahlstisch als Altar des Opfers Christi, von dem die Christen essen, beziehen lassen könnte. Das dürfte immerhin möglich sein, da schon Paulus I Kor. $10_{21}$ den »Tisch des Herrn« und den der Dämonen, d. h. den Götzenopferaltar nebeneinander gestellt hat[2], und wir jetzt wissen, daß im N. T. das Abendmahl tatsächlich von ihm und auch von andern Schriftstellern als Opfer an sich aufgefaßt ist und zugleich gewissermaßen als der geopferte Leib und das Blut Christi, wenn auch in geistiger Form. Zumal zu letztern Anschauungen stimmt, daß der Verfasser des Hebräerbriefs zwar Christus seinen Leib nur einmal geopfert haben läßt, daneben jedoch betont, wie sein Blut zum Himmel uns immerdar Eingang schaffe und sein Fleisch ein lebendiger Weg sei.[3] Deshalb kann auch er sehr wohl angenommen haben, daß Christi einmaliges Opfer auf Erden von den Seinigen immerfort geistig im Abendmahl dargebracht und genossen werde.[4] Desgleichen sagt er nirgends, es gebe im neuen Bund keine unblutigen Opferdarbringungen (δῶρα) mehr, sodaß er ganz wohl auch das Abendmahl zunächst als Speis- und Trankopfer angesehen haben kann. Tatsächlich spricht er freilich im Folgenden nur vom immerwährenden Darbringen des Lobopfers an Gott durch Jesus, das ist der Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen, und von der Pflicht des Wohltuns und der Mitteilung als den Gott wohlgefälligen Opfern. Allein auch hierin könnte sehr wohl

---

1) J. Gore, The body of Christ 260 f. Derselbe beruft sich auch Anm. [1] auf den Nachweis Westcotts, daß die Väter seltener vom Kreuz als Altar als vom Altar im Himmel sprechen.

2) Vergl. dazu auch Ez. $41_{22}$; $44_{16}$; Maleach. $1_{7.\ 12}$ LXX.

3) Hebr. $10_{19}$.

4) J. Rückert a. a. O. 246.

wie Spitta[1] beobachtet hat, eine Anspielung auf das Abendmahl als Opfer liegen, weil der Opfergedanke schon bald enge auch mit solchen Dingen beim Abendmahl verknüpft war wie Bekenntnis des Namens Jesu, Loben und Danken, Wohltun und allgemeinem Mitteilen (κοινωνία).

Doch stehe es nun mit dieser Stelle so oder anders, so fließen uns jedenfalls genug deutliche Zeugnisse für die Opferauffassung vom Abendmahl aus den andern ältesten Schriften, außer dem N. T., zu.

Schon der I. Clemensbrief macht durch die Art, wie er die Eucharistie[2] und das Darbringen (προσφορά) von Gaben (δῶρα) durch die Bischöfe[3] nebeneinander und anscheinend als ein und dasselbe nach dem Vorbild des alttestamentlichen priesterlichen Opfers zu ordnen trachtet, höchst wahrscheinlich, daß sein Urheber das Abendmahl als Opfer betrachtet hat. In welchem Sinne freilich, das läßt sich genauer nicht mehr erkennen.[4]

Auch in der Didache wird offenbar das Abendmahl als Opfer dargestellt, obschon, wie sich aus unsern frühern Beobachtungen ergibt, in ihr jeder Hinweis auf den Opfertod Jesu fehlt, und demgemäß die eigentümlichen paulinischen Vorstellungen vom Leib und Fleisch Christi als der Gemeinde nur in veränderter Weise da und dort anklingen. Es macht dies aber die Opferauffassung hier doppelt bemerkenswert, weil es zeigt, daß solche Betrachtung des Abendmahls möglich war auch ohne den Blick auf den Opfertod Christi und unabhängig von der paulinischen Theologie.

Das Abendmahl dürfte der Didache als Opfer[5] gelten einmal hinsichtlich der Gebete, wie vielleicht auch dem Hebräerbrief, dann aber gewiß ebensosehr wegen der Opferweihe von Brot und Wein. Durch Sätze wie den: »Am Herrntage aber sollt ihr zusammenkommen und

---

1) a. a. O. 326 ff. Was Kattenbusch, PRE³ XII, 671, dagegen einwendet, ist meines Bedünkens nicht stichhaltig.

2) I Clem. 41 1: ἕκαστος . . ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω κ. τ. λ.

3) I Clem. 40 2. 3: τάς τε προσφορὰς . . ἐπιτελεῖσθαι, καὶ οὐκ εἰκῇ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι, κ. τ. λ. ποῦ τε καὶ διὰ τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει, αὐτὸς ὥρισεν κ. τ. λ.; 44 4: ἁμαρτία . . . ., ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως . . προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν.

4) Kattenbusch u. a.; aber siehe Funk, patr. ap. I, ed. 2, 156, adn. ad 44, 4 δῶρα: Clemens hac voce cum preces et orationes ad deum missas (cf. 52, 3. 4; Hebr. 13. 15. 16) tum dona, quae ab ecclesia dabantur et a presbyteris deo offerebantur, et sacram coenam vel eucharistiam, quae illis donis paratur, significare videtur.

5) Hier zuerst tritt uns der Name θυσία in unmittelbarer Anwendung auf das Abendmahl entgegen, aber kaum in anderm Sinne als der mindestens ebenso früh gebrauchte Ausdruck προσφορά (bei I Clem. 36. 40. 44; Barn. 2, 6), da XIV, 3 von προσφέρειν θυσίαν die Rede ist (vergl. auch Eph. 5 2: ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας).

das Brot brechen und danken, nachdem ihr eure Übertretungen bekannt habt, damit euer Opfer rein sei«, und durch die Beziehung des Spruches Maleachi $1_{11}$: »An jedem Orte und zu jeder Zeit soll man mir reines Opfer darbringen«, auf das gemeinsame Brotbrechen und Danken[1] wird dem Abendmahl sicherlich Opferbedeutung auch in dieser Hinsicht zugeschrieben. Ferner dürfte es sich in der Didache, ähnlich wie bei den Synoptikern, um eine Art jüdischer Speis- und Trankopfervorstellung handeln. Denn ähnlich wie bei jenen wird das an das alttestamentliche Speisopfer mahnende Wort »das Gebrockte«[2] und das »Brechen«[3] der Speise besonders zur Bezeichnung des Mahles gebraucht. Dazu wird die gesamte Eucharistie entsprechend der alttestamentlichen Opferspeise[4] ein Heiliges[5] genannt, das den Getauften allein zustehe nach dem Spruche Mt. $7_6$[6], und das überhaupt nicht gemein gemacht werden solle.[7] Endlich ist zwar nicht gerade gesagt, daß es sich beim Abendmahl um ein Gedächtnisopfer handle; indessen erinnert an ein Opfer zum Gedächtnis Christi der Inhalt der Abendmahlsgebete zum Teil und namentlich der die Fürbitte für die Kirche einleitende Ausdruck: μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου, $X_5$. Denn daß derselbe sehr wohl als der Aufforderung zum Gedächtnis Christi entsprechend angesehen werden konnte, lehrt seine Ergänzung in den spätern apostolischen Konstitutionen zu dem Satze: αὐτὸς καὶ νῦν δι' αὐτοῦ μνήσθητι τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας κ. τ. λ.

---

1) S. Didache XIV, 1—3. R. A. Hoffmann, a. a. O. 145 Anm., glaubt zwar aus dem Vergleich mit $IV_{14}$ erkennen zu können, daß mit dem Ausdruck Opfer $XIV_1$ bloß das Gebet gemeint sei; aber ich vermag seinem gewundenen Beweis nicht zu folgen. Zutreffender sagt Swete, Journal of Theol. Stud., Jan. 1902, 164: Here θυσία καθαρά comes from the LXX, and θυσία represents the meal offering, as it does in nearly half the instances where it occurs in the canonical books of the Greek Old Testament. ([3] In the books of the Hebrew canon θυσία translates זבח 140 times and מנחה 133, cut of the 300 instances, more or less, in which it represents a Hebrew word.) This passage from Maleachi is quite a locus classicus in early Eucharistic teaching. — But in taking over θυσία into the Eucharistic language of the Church the earlier writers seem to have distinctly limited it to the Bread and Cup considered as an offering of the fruits of the earth.

2) κλάσμα $IX_{3.\,4}$.

3) $XIV_1$: κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε.

4) Vergl. Lev. $22_{3.\,10.\,12.\,14}$. Es könnte sein, daß auch die Beobachtung I Kor. $11_{30}$ hier ihre Wurzel hatte, vergl. Lev. $22_3$ LXX.

5) Ebenso Tertullian, de spect. 25: ex ore, quo amen in sanctum protuleris. Auch in den spätern Liturgien heißt die h. Speise τὸ ἅγιον.

6) Auf dasselbe Verständnis der zweiten Hälfte von Mt. $7_6$ von der h. Speise weist die von Renaudot bemerkte Tatsache, daß in den syrischen Liturgien ein Teil des gebrockten Brotes beim Abendmahl »Perle« genannt worden sei (vergl. liturg. or. II, 63).

7) $IX_5$; $XIV_2$.

Daß Ignatius das Abendmahl als eine Art Opfer, ähnlich dem alttestamentlichen Speis- und Trankopfer angesehen hat, erhellt daraus, daß er mehrfach von »Opfertisch« und »Brot Gottes«[1] spricht, wo er sich auf das Abendmahl bezieht. Ist es doch selbstverständlich, daß der erstere Ausdruck auf die Opfervorstellung weist. Betreffs des andern aber ist zu erinnern, daß die Benennung »Brot Gottes« im A. T.[2] für das Opferbrot gebraucht wird. Übrigens erwähnt Ignatius auch das Brotbrechen[3] sichtlich in ähnlicher Bedeutung wie Paulus, dessen Gedanken über das Abendmahl, wie wir schon früher gezeigt haben, er überhaupt zu kennen scheint, wenn er schon nicht ganz bei ihnen stehen bleibt. Er betont das Brechen des einen Brotes, die Einheit der Eucharistie und des Kelches, als der Einheit des Fleisches des Herrn gemäß und zur Einigung seines Blutes dienend. Das läßt schließen, daß er, ähnlich wie Paulus, in der Vereinigung der Gemeindeglieder bei der Brot- und Kelchweihe die Einheit des Leibes Christi und die Einigung mit Gott im Blute Christi dargestellt und verwirklicht gesehen hat.[4] Vom Gedächtnisopfer sagt er allerdings nichts. Auch hat er, im Gegensatz zu Paulus, in einer Art sinnbildlicher Deutung, wie wir später sehen werden, großes Gewicht auf die Eucharistie als Speise und Trank gelegt, was übrigens auch in der Didache geschieht.

Bezüglich des lange Zeit sehr umstrittenen Justin wird neuer-

1) θυσιαστήριον Trall. $7_2$; Eph. $5_2$; Philadelph. 4. — Dazu bemerkt Funk, patr. ap. I², 267 mit Recht gegen Lightfoot: Equidem non video, cur pater de eucharistia vel coena Domini atque de altari dicens non etiam tabulam coenae in mente habuerit. — ἄρτος θεοῦ Eph. $5_2$; Rom. $7_3$. Ignatius sagt auch von sich, dementsprechend wohl, daß ihm das Fleisch Christi, das gelitten hat und auferstanden ist, als »Brot Gottes« in der Eucharistie gilt, im Blick auf sein Leiden: σῖτός εἰμι θεοῦ, καὶ δι᾽ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Χριστοῦ, Rom. $4_1$, und dieser Gedanke ist auch später oft wiederholt worden, vergl. Martyr. Polyk. XV, 2. Oekolampad sagt in der Expositio über Ambrosius: sed non offendat, quod et Petrum de Origenis in Leviticum hom. 7. 13, Paulum et discipulos eorum, cibos mundos appellat; ita enim et Hegesippus duodecim apostolos, duodecim panes propositionis facit, wozu man vergleichen mag die Angabe der Ägypt. Kirchenordnung bei Achelis, T. u. U. VI, 4, 127.

2) Vergl. Lev. $21_{6.8.17.22}$; $22_{25}$; Num. $28_2$. Allerdings begegnet der Ausdruck ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ Joh. $6_{33}$ auch als Bezeichnung für Christus. Aber wie man aus dem deutlich auf die Opferweihe des Brotes beim Abendmahl zielenden Satz Joh. $6_{51b}$ in seiner ursprünglichen Gestalt (siehe oben) erkennen kann, muß eben auch der 4. Evangelist die Opferauffassung des Abendmahls als Speisopfer gekannt haben, weshalb bei ihm auch jene Benennung für Christus $6_{33}$, ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ im Blick darauf zunächst gewählt sein wird.

3) Ephes. $20_2$: ἕνα ἄρτον κλῶντες.

4) Vergl. Axel Andersen a. a. O. 208 (213. 214): »das Essen des einen Brotes und das Trinken des einen Kelches können hier höchstens Symbole sein der Vereinigung mit der Gesamtkirche und der Aneignung des Kreuzestodes«.

dings auch protestantischerseits immer häufiger zugestanden, daß er das Abendmahl als eine Art Opfer aufgefaßt habe, und es muß das auch unbedingt zugestanden werden. Schon der Umstand macht die Opferauffassung wahrscheinlich, daß Justin wie die Didache das Abendmahl als das Maleachi I, 11 geweissagte Opfer betrachtet.[1] Zwar behauptet er einmal scheinbar gerade in Hinsicht auf diese Weissagung, einer jüdischen Auslegung derselben folgend[2], die Gebete und Danksagungen allein seien das rechte Opfer; aber anderswo bezeichnet er unzweideutig desungeachtet im Blick auf die gleiche Stelle Brot und Kelch der Eucharistie an sich als ein dargebrachtes Opfer.[3] Ferner[4] läßt er das Opfer von Semmelmehl, also ausdrücklich ein Speisopfer, welches nach Lev. $14_{10\,\text{ff.}}$ den vom Aussatz Gereinigten darzubringen befohlen war, ein Vorbild sein des Brotes der Danksagung, das unser Herr Jesus zum Gedächtnis des Leidens, das er für die an ihren Seelen von aller Bosheit gereinigten Menschen erduldet, zu opfern (ποιεῖν) befohlen habe. Weiter muß Justin, wie aus dem Gebrauch des Ausdrucks ποιεῖν für opfern in dem letzteren Satze und auch noch gelegentlich sonst[5] sich ergibt, offenbar auch in seinem Abendmahlsbericht, Apol. I, 66, die Worte: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου im Sinne eines Gedächtnisopfers verstanden haben.[6]

Daß er diese Worte abweichend von Paulus und Lukas vor die Aussprüche Jesu über seinen Leib und sein Blut stellt, könnte an sich verschiedene Gründe haben. Es wäre zum Beispiel denkbar, daß er die Vorstellung des Gedächtnisopfers unabhängig von Paulus und Lukas überliefert empfangen habe und deshalb etwas anders als sie durch Jesus hätte ausdrücken lassen. Wahrscheinlicher jedoch war er meines Erachtens von der paulinisch-lukanischen Überlieferung in diesem Stücke abhängig,

1) Justin, Dial. 28. 41. 116. 117.

2) Dial. 117: καὶ μέχρι νῦν φιλονεικοῦντες λέγετε, ὅτι τὰς μὲν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐπὶ τῶν ἐκεῖ τότε οἰκούντων Ἰσραηλιτῶν καλουμένων θυσίας οὐ προσδέχεται ὁ θεός, τὰς δὲ διὰ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ τότε δὴ ὄντων ἀπὸ τοῦ γένους ἐκείνου ἀνθρώπων εὐχὰς προσίεσθαι αὐτὸν εἰρηκέναι, καὶ τὰς εὐχὰς αὐτῶν θυσίας καλεῖν. ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημ. κ. τ. λ. Danach dürfte also die häufige Ausnützung der Maleachistelle bei den ältesten christlichen Schriftstellern der jüdischen Theologie entsprungen sein.

3) Dial. 41: περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας κ. τ. λ.

4) Dial. 41. Hier steht ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορά . . . ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα, genau parallel τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας ὃν . . ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων . . . ἀνθρώπων Ἰ. Χρ. ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, weshalb hier auch ποιεῖν unbedingt den Sinn von »opfern« haben muß.

5) Dial. 70: περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν — ποιεῖν εἰς ανάμνησιν κ. τ. λ.

6) Daß ποιεῖν hier »opfern« bedeutet, erkennen die meisten Neuesten an, so R. A. Hoffmann, Loofs, Axel Andersen, Kattenbusch.

fand aber eine Umstellung der Worte τοῦτο ποιεῖτε κ. τ. λ. zur Andeutung der Opfervorstellung zweckmäßiger als die Zusätze von Paulus und Lukas zu dem Kern der Abendmahlsworte Jesu. Bei Paulus mag er sich an den Ausdruck »κλώμενον« gestoßen haben, zwar, wie es den Anschein hat, wohl nicht deshalb, weil es ihm wie etwa Lukas für seine Leser nicht verständlich genug vorkam. Denn er vermeidet den Ausdruck »Brot brechen« überall, selbst wo ihn die Leser hätten verstehen mögen. Vielmehr dürfte ihn seine dem sinnlichen Opferdienst wenig günstige spiritualistische Geistesrichtung sowohl zur Vermeidung der auf den äußerlichen Opferbrauch hinweisenden Erwähnung des Brotbrechens, wie überhaupt zur veränderten Anzeige der Opferbedeutung des Abendmahls veranlaßt haben. Beides diente ihm wohl dazu, das Dankgebet vorzüglich als Merkmal des Opfers erscheinen zu lassen. Ist doch die Meinung früherer protestantischer Forscher wie Höfling[1], wonach Justin kein anderes Opfer beim Abendmahl gekannt hat als das Gebet, jedenfalls immerhin insoweit begründet, daß nach Justins Auffassung in erster Linie das weihende Dankgebet Brot und Kelch zum Opfer wie zum Fleisch und Blut Christi macht. Die weihende Darbringung, der äußere Opferbrauch hingegen ist für ihn unleugbar mehr nur nebenbei in Betracht gekommen. Demgemäß hat er seiner Abendmahlserzählung die unzweideutige Erklärung vorausgeschickt: »Wir sind gelehrt, daß die durch das Gebet des Wortes, das von ihm ist (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ'αὐτοῦ), verdankte Nahrung Jesu Fleisch und Blut sei.«[2]

Was Justin mit den Worten δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ genauer gemeint hat, ist strittig. Die bloßen Abendmahlsworte Jesu von seinem Leibe und Blut können des Ausdrucks halber nicht wohl darunter verstanden sein.[3] Am wahrscheinlichsten, wie mich dünkt, weist derselbe auf ein an diese Abendmahlsworte anknüpfendes Dankgebet und in solcher Weise auf ein Beten eines Herrnworts. Unter den uns bekannten ältesten Abendmahlsgebeten ist kaum eines, das nicht irgendwie dem Sinne nach auf jene Worte Bezug nähme oder von ihnen ausginge. Vermutlich bezeugt aber Justin durch seine Ausdrucksweise auch, was uns früher schon die Didache tatsächlich zeigt, daß dazumal die besondern Worte Jesu noch nicht wie später in der Form der evangelischen Abendmahlsberichte den eucharistischen Gebeten wörtlich eingegliedert, sondern bloß dem Sinne nach zugrunde gelegt wurden.[4] Daß sie vielleicht sonst zwar beim Abendmahl,

1) Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, 1851, 57 f. 69.

2) Apol. I, 66.

3) Vergl. Apol. I, 13: λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις αἰνοῦντες.

4) Nach Drews, PRE[3] V, 565 ist die Rezitation der Einsetzungsworte bei der Eucharistie sicher bezeugt erst durch Origenes, Cyprian u. a. Spätere.

etwa bei der Austeilung der geweihten Elemente, auch zu den Zeiten Justins und der Didache bereits irgendwie noch etwas bestimmter erwähnt wurden, ähnlich wie das die ältesten Liturgien beschreiben[1], ist deswegen gleichwohl möglich. Nicht viel anders dürfte es sich schon in den paulinischen Gemeinden verhalten haben. Denn wäre es da Brauch gewesen, stets einen eigentlichen Abendmahlsbericht oder auch nur die besondern Worte Jesu im Eucharistiegebet ausführlich zu wiederholen, so hätte Paulus schwerlich Raum gehabt zu seinem Bericht in I Kor. $11_{23\,ff.}$ Hätte man aber die besondern Worte Jesu dort beim Abendmahl gewöhnlich in keiner Weise mehr angezogen, ja nicht auch einigermaßen bestimmt stets schon berührt, so würde Paulus kaum die Fragen I Kor. $10_{16}$ haben stellen können.

Die Abweichung Justins von der paulinischen Opferauffassung des Abendmahls ist mithin vorerst die, daß von ihm mehr die Opferweihe der Elemente durch das Gebet betont wird, statt überhaupt die Opferweihe. Ferner ist ein Unterschied, daß er einfach das geweihte Brot und den Kelch als solche Christi Leib, bezw. sein Fleisch und Blut sein läßt, statt wie Paulus ausdrücklich das von den Gemeindegenossen für sich geweihte Brot und den Kelch. Es fehlt bei ihm, wie in der Didache und zum Teil bei Matthäus und Markus, die besondere paulinische Erklärung der Abendmahlsworte Jesu, wenn nicht überhaupt, so doch in deutlicher Aussprache. Das hat sich schon bei der Untersuchung der Begriffe »Leib« und »Blut« bei Justin für uns herausgestellt.[2] Endlich entfernt sich Justin von der paulinischen Abendmahlsauffassung im allgemeinen noch dadurch, daß er gleich den Synoptikern, Ignatius und der Didache das Abendmahl nicht bloß als Opfer, sondern auch noch zugleich sinnbildlich, besonders unter dem Gesichtspunkte der Nahrung der Christen, ins Auge gefaßt hat.

Gering sind die Spuren der Opferauffassung bei Clemens Alex. Das kann bei der hochgeistigen Art dieses Mannes nicht überraschen. Clemens kennt wenigstens für sich die Opfervorstellung eigentlich gar nicht mehr. Das einzige Opfer ist ihm tatsächlich das Gebet[3], das ist eben kein eigentliches Opfer. Immerhin schlägt auch bei ihm noch

---

Renz, a. a. O. 163 f., deutet freilich εὐχὴ λόγου als »das Gebetsformular, welches in dem von Jesus stammenden Worte besteht«. Aber er selber gesteht zu, daß Justin bei den eigentlichen Abendmahlsworten von εἰπεῖν Jesu gesondert vom Danksagen spricht, offenbar also die εὐχή nicht einfach den Worten Jesu gleichsetzt. Übrigens dürfte die Verbindung der Worte δι' εὐχῆς λόγου . . . . . . εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν deutlich zeigen, daß Justin mit εὐχή die Danksagung meint.

1) Vergl. Achelis, T. u. U. VI, 4. Canon Hippolyt. 146 f.: hoc est corpus Christi, hic est sanguis Christi als Spendeformeln; Apost. Const. VIII, 13, 4: σῶμα Χριστοῦ, αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς.

2) Siehe oben S. 160 ff. 150 f.

3) Strom. VII, 3, 14; VII, 6, 31. 32.

etwa die wirkliche Opfervorstellung da und dort durch, aber offenbar nur, weil sie die gemeinkirchliche war auch in seiner Heimat. So spricht er gelegentlich von der Eucharistie gewisser Häretiker und auch der der Gläubigen als Opfer[1], ebenso vom Darbringen der Agape.[2] Ferner erwähnt er, daß Melchisedek Brot und Wein, die geweihte Speise, opferte zum Vorbild der Eucharistie[3], und an anderer Stelle spielt er auf die eucharistische Darbringung der Erstlinge von Speise, Trank und Salböl an.[4] Überall da liegt die überlieferte Opferauffassung der Gemeinde vom Abendmahl klar zugrunde.

Besondere Beachtung verdient die Aussage[5], der Tag, an dem Jesus die Jünger das Abendmahl, bezw. das Mysterium des auf ihn, das Passahlamm Gottes, weisenden Vorbildes gelehrt habe, sei derjenige gewesen, an dem die Weihe der süßen Brote vor sich zu gehen pflegte. Offenbar bemerkt hier Clemens den letztern Umstand besonders, weil er ihm bedeutungsvoll schien. Bedeutungsvoll kann ihm aber das Zusammentreffen der Brotweihe mit dem Abendmahl kaum aus einem andern Grunde erschienen sein, als weil er im Abendmahl etwas wie jene Weihe der süßen Brote sah. Und so könnte vielleicht auch in der evangelischen Überlieferung die so nachdrückliche Bezeichnung des Abendmahlstages als ersten Tages der süßen Brote[6] hierin begründet sein. Bei Clemens scheint die Annahme auch noch deshalb wahrscheinlich, weil er an der gleichen Stelle ganz ähnlich betreffs der Auferstehung hervorhebt, sie sei am dritten Tage geschehen, das ist am ersten Tage der Erntewochen, an welchem nach dem Gesetz der Priester die Erstlingsgarbe zu opfern hatte.[7] Denn dieses Zusammentreffen betont er gewiß im Zusammenhange damit, daß er auch sonst schon in Christus eine Art Erstlingsopfer erblickte, indem er

1) Strom. I, 19, 96: ἐπὶ τῶν ἄρτῳ καὶ ὕδατι κατὰ τὴν προσφορὰν μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας χρωμένων αἱρέσεων ἐμφανῶς ταττούσης τῆς γραφῆς. εἰσὶ γὰρ οἳ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν. Strom. VI, 14, 113: διὰ προσφορᾶς ἁγίας.

2) Paed. II, 8, 67: ἀλλὰ γὰρ τὸ τῆς ἀγάπης δεκτὸν ἀναφέρειν τὸν κύριον, τὴν πνευματικὴν εὐωδίαν, εἰς τὸ θυσιαστήριον παραδεχέσθων.

3) Strom. IV, 25, 163: ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον εὐχαριστίας. Vergl. Excerpt. ex Theod. 82: καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγίαζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος κ. τ. λ.

4) Strom. VII, 7, 36: καὶ τῆς βρώσεως καὶ τοῦ πόματος καὶ τοῦ χρίσματος τῷ δωτῆρι τῶν ὅλων ἀπάρχεται χάριν ὁμολογῶν καὶ διὰ τῆς δωρεᾶς καὶ διὰ τῆς χρήσεως διὰ λόγου τοῦ δοθέντος αὐτῷ κ. τ. λ. Vergl. Didache XIII, 5, 6 und andere Stellen in der Anmerkung Harnacks zu XIII, 7.

5) Περὶ τοῦ πάσχα Fragm. Chronic. pasch. 7: αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, . . . ., αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγʹ κ. τ. λ. ταύτῃ οὖν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγίνετο.

6) Mt. $26_{17}$; Mk. $14_{1.12}$; Lk. $22_{17}$; I Kor. $5_{7.8}$.

7) Περὶ τοῦ πάσχα Fragm. l. c. τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ, ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερισμοῦ, ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα νενομηθέτητο προσενεγκεῖν τὸν ἱερέα.

ihn eben in Hinsicht auf das Abendmahl als eine Art geweihten, süßen, neuen Brotes ansah.[1] Bei den Synoptikern hinwieder stützt die Annahme, daß sie im Abendmahl eine Art Weihe eines neuen, süßen Brotes erkannten, das Vorkommen verwandter Gedanken bei Paulus, nach dem wir ja die heutigen synoptischen Abendmahlstexte auch sonst noch berichtigt oder ergänzt gefunden haben. Bei Paulus nämlich entsprechen jenen nebeneinander hergehenden beiden Betrachtungen des Clemens die Benennung des auferstandnen Christus in I Kor. $15_{20.\,23}$ als ἀπαρχή, das heißt eigentlich auch Erstlingsopfer[2], und die in I Kor. $5_{6\,ff.}$ zugrunde liegende Vorstellung von Christus als neuem Süßteige, an welche sich dann die Bezeichnung von andern Christen als Erstlingsgarben und als süßen Broten angeschlossen hat[3], ähnlich wie die von andern Christen als Brote Christi an die früher besprochene Bezeichnung Christi als Brot Gottes.

Auch Irenäus redet in einem beachtenswerten Bruchstück dem ähnlich vom Brot, das Jesus zur Nahrung gegeben habe, als der Erstlingsgabe des Lebens und Bild des Leibes Christi.[4] Und in seinem ganz erhaltenen Werk erwähnt er die Darbringung der Erstlinge wenigstens in so engem Zusammenhang mit Aussprüchen über das Abendmahl,[5] daß es nahe liegt zu denken, er betrachte das Abendmahl selbst im allgemeinen als eine Erstlingsdarbringung. Überhaupt bestätigt er das hohe Alter der Opferauffassung des Abendmahls aufs nachdrücklichste. Offener als Justin oder gar Clemens Alex. gesteht er, nicht die Opfer als solche seien von Gott verworfen. Opfer habe die Kirche vielmehr wie einst Israel. Ihre Opfer seien nur dadurch verschieden, daß sie freiwillig dargebracht würden und nicht in knechtischer Art, nicht zur Heiligung der Menschen, sondern selber rein durch das Gewissen des Darbringenden.[6] Christus habe in der Eucharistie die neue Darbringung des neuen Bundes gelehrt, welche die Kirche von den Aposteln angenommen habe und nun in der

---

1) In den Canon. Hippolyt. 112. 29 erscheint die Eucharistie über den Erstlingen zum Teil als eine besondere nach der Eucharistie der Gemeinde, zum Teil ist ihre Darbringung aber auch bei letzterer vorgesehen. In Didache XIII, 3 ff. bleibt es unklar, bei welcher Gelegenheit die Erstlinge dargebracht wurden. Theodoret (Migne 80, 1773) erklärt einmal: προσφέρει τὰ τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος σύμβολα, πᾶν τὸ φύραμα διὰ τῆς ἀπαρχῆς ἁγιάζουσα.

2) Vergl. Lev. $23_{10}$: καὶ οἴσετε τὸ δράγμα ἀπαρχὴν τοῦ θερισμοῦ ὑμῶν κ. τ. λ.

3) Röm. ($8_{23}$) $16_{5}$; I Kor. $5_{7.\,8}$; $16_{15}$; Offbg. $14_{4}$; Jak. $1_{18}$.

4) Irenaeus ed. Stieren Fragm. XIX: καὶ τὸν μὲν Μωϋσῆν τὸ μάννα τοῖς πατράσι τροφὴν διδόναι, τὸν δὲ Ἰησοῦν τὸν σῖτον, ἄρτι τὴν ἀπαρχὴν τῆς ζωῆς, τύπον τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.

5) IV, 17, 5: sed dominus noster et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis . . . ., dicens: hoc est corpus meum. Vergl. auch IV, 18, 1.

6) IV, 18, 1—4.

ganzen Welt Gott opfere nach der Weissagung des Malachias, welcher kundgetan habe, daß das frühere Volk aufhören werde zu opfern, daß aber allüberall Gott würde Opfer dargebracht werden und zwar ein reines Opfer.[1] Irenäus ist sich also bewußt gewesen, mit der Auffassung vom Abendmahl als Opfer nichts Neues, sondern die apostolische Überlieferung zu vertreten. Und wenn auch die Bezeichnung »apostolisch« bei ihm im allgemeinen mit Vorsicht aufzunehmen ist und im Grunde nicht viel mehr bedeutet als kirchliche Gewohnheit und Überlieferung seiner Tage, so spricht doch schon nur die Tatsache laut genug für ein jedenfalls sehr hohes Alter der Opfervorstellung vom Abendmahl, daß ein Irenäus sie in der Kirche allgemein verbreitet gefunden hat.

Auch bei ihm erscheint nun aber wie bei Justin das Abendmahl vorzüglich als Opfer wegen des Weihegebetes, mehr als wegen der weihenden Handlung, obwohl auch diese für ihn in Betracht kommt.[2] Jenes macht nach ihm das Brot zum Leib des Herrn und den Kelch zu seinem Blut.[3] Allerdings schreibt er dies anderswo auch unmittelbar dem Wort Gottes zu[4], und es fragt sich, wie er das neben jenem meint. Vermutlich indessen ist der Grund der Unklarheit derselbe wie bei Justin im gleichen Fall, nämlich der, daß man die besondern Abendmahlsworte Jesu nicht wörtlich, aber doch dem Sinne nach dem eucharistischen Gebet zugrunde legte, in der Art etwa der Didache. Die Worte des Herrn an der ursprünglichen Stelle und im Munde Jesu in den Abendmahlsberichten scheint Irenäus einfach als Erklärung der vorhergehenden Weihe von Brot und Kelch zu verstehen[5], wie wir das auch für

---

1) IV, 17, 5.

2) Er wiederholt einmal nach Paulus: si autem non salvetur haec (scil. caro), —, neque calix eucharistiae communicatio sanguinis ejus est, neque panis, quem frangimus, communicatio corporis ejus est, V, 2, 2. Vorzüglich aber beweist den Wert der Handlung an sich für ihn die ausdrückliche Hervorhebung der Weihe IV, 18, 6 neben dem Dankgebet: offerimus enim ei . . gratias agentes dominationi ejus et sanctificantes creaturam.

3) IV, 18, 5: ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ (vergl. Holl, T. u. U. V, 2 S. 61 Nr. 147) οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου κ. τ. λ. IV, 18, 4: πῶς δὲ αὐτοῖς γνωσθήσεται τὸν εὐχαριστηθέντα ἄρτον σῶμα εἶναι τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ τὸ ποτήριον αἷμα αὐτοῦ κ. τ. λ. — Sweete, a. a. O. 172, nennt zum Beweise für die weite Verbreitung dieser Auffassung im 2. und 3. Jahrh. außer Aussprüchen des Justin und Irenäus auch Origenes c. Celsum VIII, 33: ἡμεῖς δὲ . . . εὐχαριστοῦντες καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς . . . χρωμένους.

4) V, 2, 3: quando ergo et mixtus calix et factus panis percipit verbum dei et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi, etc. — καὶ προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ.

5) Vergl. IV, 17, 5: eum qui ex creatura panis est accepit et gratias egit, dicens: hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi testamenti

Paulus annehmen mußten. Ganz wie Matthäus, Markus und Justin dürfte er sie aber bloß dahin deuten, daß Jesus die geweihten Elemente als solche und nicht, wie Paulus es genauer faßte, die für die Jünger, bezw. die Gemeinde geweihten als seinen Leib und sein Blut bezeichnet habe. Zwar teilt Irenäus die paulinische Vorstellung, daß die Eucharistie die Gemeinschaft des Leibes Christi in höherem Sinne sei.[1] Indessen wird sich später zeigen, daß dieselbe bei ihm, wie auch bei den meisten andern Vätern, nicht mehr wie bei Paulus und noch Ignatius vorzügzüglich auf die Tatsache des gemeinsamen Opfers und Opfermahles gegründet ist, sondern auf gewisse sinnbildliche Deutungen des Abendmahls, welche Paulus fremd sind. Und gerade so steht es mit der für Irenäus weitaus wichtigsten Bedeutung der Eucharistie, daß sie die Nahrung der Gläubigen in höherem Sinne sei. Auch diese ruht bei ihm wie in der Didache, bei Ignatius, Justin zum Teil und bei Clemens Alex. auf sinnbildlicher Abendmahlsdeutung. Vielleicht hängt es mit dieser Vorliebe für die Sinnbildlichkeit zusammen, daß er nirgends vom Abendmahl als Gedächtnisopfers redet. Justin scheint freilich beides ohne Schwierigkeit verbunden zu haben, die Deutung des Abendmahls als Gedächtnisopfer und die sinnbildliche; aber er vertritt die letztere doch nicht so lebhaft als Irenäus.

Bestimmt tritt einem der Gedanke vom Abendmahl als Opfer überhaupt und namentlich als Gedächtnisopfer endlich bei Tertullian entgegen. Zwar macht Tertullian, zum Teil mit Bezug auf Maleachi wie Justin, gelegentlich Miene, als wisse er nur von einem Gebetsopfer.[2] Aber es ist ihm damit nicht Ernst, sonst würde er nicht von den Gebeten bei den Opfern reden, wie er es tut[3], sondern nur von Gebetsopfern, auch nicht vom Opfer des Aussätzigen als Vorbild des Opfers von Gebet und Dankhandlung in der Gemeinde[4], nicht vom Altar Gottes[5], noch vom Empfangen des Leibes des Herrn als Teilnahme am Opfer.[6] Als Gedächtnisopfer schildert er die Eucharistie an der bekannten Stelle De exhortatione castitatis 11[7], allerdings zunächst nur als ein Gedächtnisopfer für verstorbene Christen. Er er-

---

novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens, in universo mundo offert deo etc.

1) Vergl. oben S. 152 ff.

2) De oratione 28; Adv. Marcion. III, 22; IV, 1; Adv. Iud. 5; Adv. Scapulam 2.

3) De orat. 18, sacrificiorum orationibus.

4) Adv. Marcion. IV, 9, 35.

5) De orat. 11, 19.

6) De orat. 19: accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii.

7) pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis? stabis ergo ad dominum cum tot uxoribus, quot in oratione commemoras, et offeres pro duabus et commendabis illas duas per sacerdotem, et ascendet sacrificium tuum libera fronte?

wähnt den Brauch, Opfer darzubringen zum Gedächtnis Verstorbener, das ist, um sie Gott zu empfehlen. Indessen steht dieser Brauch nicht im Widerspruch zu der Auffassung des Gedächtnisopfers bei Paulus und Lukas. Denn wenn nach ihr Christus Brot und Kelch zunächst als ein für die Jünger geweihtes Opfer bezeichnet und darum gerade dann beides als ein Gedächtnisopfer für sich darbringen heißt, so will doch auch Tertullian jenen Opfern offenbar nur Wirkung für die Toten zuschreiben, weil er und die damalige christliche Gemeinde sie als Opfer auffaßten, bei denen man der Seinen als eins mit Christus und zusammen mit ihm gedenkt vor Gott. Der bestimmtere Beleg für das Abendmahl als Gedächtnisopfer für Christus fehlt bei unserem Schriftsteller übrigens nicht. Tertullian sagt anderswo ausdrücklich, daß Christus den Wein zum Gedächtnis seines Blutes geopfert habe.[1]

Bezeichnend für ihn als Vorläufer des römischen Katholizismus in so manchen Stücken ist es, daß er dann von dieser Aussage aus noch weiterschreitet zu der andern, an spätere Meßopfergedanken erinnernden, Christus habe sein Blut im Weine geopfert, bezw. geweiht[2]. Man hat zwar versucht, die Bedeutung dieser Aussage abzuschwächen[3] durch die Behauptung, das von Tertullian in diesem Satze verwendete Zeitwort heiße hier nicht »weihen«, »opfern«. Aber Tertullian braucht es sonst überall ganz in diesem Sinne und nicht anders[4], und so gewiß auch hier. Überdies entspricht jene Aussage auch völlig der häufigen Gewohnheit, die er hat[5], statt von den eucharistischen Elementen, kurzweg von Leib und Blut des Herrn zu sprechen. Und schließlich muß, wer die Aussagen und Gedanken Tertullians über das geweihte Taufwasser kennt, von vornherein darauf gefaßt sein, bei ihm nicht gerade die allergeistigste Denkweise auch über das Abendmahl zu finden.[6] Einfach buchstäblich, im Sinne eines unmittelbaren Selbstopfers, hat er zwar jenen Ausdruck jedenfalls nicht gemeint. An einer andern, oft besprochenen Stelle bezeichnet er selber sogar anscheinend als das, was Leib und Blut Christi in der Eucharistie schaffe, einfach

---

1) De anima 17 vini saporem, quod in sanguinis sui memoriam consecravit.

2) Adv. Marcion. IV, 40: ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit. — Vergl. Cyprian, sanguinem Christi non offerri, ep. 63, 9.

3) Vergl. besonders Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians, 1874, 94 ff.; Renz a. a. O. 217 f.; Loofs, PRE³, I, 59.

4) Vergl. De virgin. vel. 13: cum tantam oblationem Deo offerimus —, cum illi ipsam naturam consecramus; ferner Apologet. 12, 24; de corona 7; de idolatr. 3, 4; de jejun. 14.

5) Swete a. a. O. 172: the Lords Body and Blood. This designation for the Eucharist is used by Tertullian frequently and without restraint.

6) Vergl. de baptismo 4 einen Satz wie: medicatis quodammodo aquis per angeli interventum et spiritus in aquis corporaliter diluitur, et caro in eisdem spiritaliter mundatur.

die bildlich gemeinten Worte Jesu. Er sagt Adv. Marcion. IV, 40, Jesus habe das Brot, das er genommen und den Jüngern ausgeteilt habe, zu seinem Leibe gemacht, indem er gesprochen: »dies ist mein Leib, will sagen, das Bild meines Leibes.«[1] Auf Grund dieser Stelle könnte man geneigt sein, Tertullian jede Opferauffassung des Abendmahls abzusprechen. Aber dem widerstehen die oben mitgeteilten Tatsachen schon, die deutlich zeigen, daß Tertullian die Opferauffassung vom Abendmahl gehabt hat. Sie machen es von vornherein sehr schwer denkbar, daß er je sich davon ganz losgemacht habe. Und höchst wahrscheinlich begegnen wir auch hier, genauer betrachtet, nur der bereits mehrmals beobachteten Tatsache, daß die besondern Worte Christi beim Abendmahl sowohl als eucharistische Weihe, wie als eine Erklärung des Geweihten galten, bloß in etwas anderer Gestalt. Tertullian sah nach dieser Stelle offenbar buchstäblich in den Worten des Herrn beim Abendmahl zugleich die Weihe, wie die Erklärung des Geweihten, (panem . . corpus . . fecit, sagt er, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis) während die Frühern bloß die Erklärung des Abendmahls buchstäblich in den Worten Jesu erkannten, als Weihe hingegen sich ein Gebet dachten, das nur mehr dem Sinne nach Jesu Worte wiedergab. Mutmaßlich rührt aber dieser Unterschied daher, daß man zu Tertullians Zeit begonnen hatte, die Worte Jesu buchstäblich in die Weihegebete einzuflechten, wie das späterhin die Übung war.[2] Jedenfalls ist es noch kein Widerspruch gegen die Opferauffassung, daß Tertullian die Worte Jesu bildlich gesprochen sein läßt; denn da bewegt er sich nur in denselben zweispurigen Geleisen wie die meisten Früheren, die auch das Abendmahl zugleich als Opfer und als Sinnbild fassen, wie später noch genauer von uns nachgewiesen werden wird. Ebensowenig kann es etwas gegen die Opferauffassung beweisen, wenn er das Brotbrechen an unserer Stelle, was übrigens fraglich ist, obschon möglich[3], nicht mehr als Weihehandlung gefaßt haben sollte, sondern nur noch als Austeilungsart. Der Grund würde vermutlich wieder derselbe sein, der Andere, Frühere zur Unterdrückung des Ausdrucks oder zur Vertauschung

1) acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei.

2) Vergl. C. A. Swainson, The Greek Liturg., Cambridge 1884, 50. 197. — Tertullian erscheint also bereits in gewissem Maße als Vertreter jener eigentümlichen, später besonders im Abendland und von der römischen Kirche festgehaltenen Ansicht, daß die priesterliche Rezitation der Einsetzungsworte das Mittel der Wandlung der Elemente sei, nicht die Epiklese. Vergl. Swete a. a. O. 172: to say the least, the power of the epiclesis is not in the foreground of his thought, etc.

3) Die Ausdrucksweise Adv. Marcion. IV, 40, acceptum panem et distributum discipulis, und die nur ganz vereinzelte Erwähnung des Brotbrechens scheinen dies nahezulegen.

desselben in den Abendmahlsberichten geführt hat, die Unbekanntschaft der Heidenchristen mit dem besondern jüdischen Wortgebrauch oder Abneigung gegen Erwähnung eines äußerlichen Opferbrauchs. Übrigens ist es gerade an der einzigen mir bekannten Stelle, wo Tertullian das Brotbrechen erwähnt[1], gar nicht unwahrscheinlich, daß er es als Bezeichnung der Opferhandlung auffaßt, da er es dort in eine Reihe stellt mit dem lateinischen Ausdruck operari, der durchaus nicht selten in der Bedeutung von »opfern« gebraucht worden ist[2], und da der übrige Zusammenhang die Opferbedeutung begünstigt. Auf eine gute Kenntnis der ältesten Vorstellungen vom Abendmahlsopfer weist schließlich bei ihm auch die Tatsache, die anderwärts festgestellt worden ist,[3] daß die besondere paulinische Vorstellungsweise vom Gemeinschaft des Leibes Christi wirkenden Abendmahlsopfer bei ihm noch erkennbar ist.

---

Blicken wir auf das Ergebnis der abgeschlossenen Untersuchung über Opferauffassung des Abendmahls zurück, so zeigt es sich, daß sozusagen alle neutestamentlichen Abendmahlsberichterstatter und ältesten Väter Opfervorstellungen vom Abendmahl gehabt haben, sogar die, bei welchen eine Deutung des Abendmahls auf den Opfertod nicht nachweisbar ist. Es gilt nun, die allgemeine Bedeutung dieses Ergebnisses weiter zu würdigen, insonderheit auch gegenüber den Zweifeln, welche sich uns früher aufgedrängt haben über die Ursprünglichkeit der von Paulus in erster Reihe vertretenen Deutung des Abendmahls auf den Opferleib und namentlich auf das Opferblut Christi, wie überhaupt der Deutung des Abendmahls als Opfer[4].

8. Die Ursprünglichkeit der Opferauffassung im und vom Abendmahl. Wir haben früher[5] unter den Bedenken, die sich dagegen erheben, daß die Deutung des Abendmahls auf den Opfertod und auf ein Bundesopfer Christi ursprünglich sei, auch das erwähnt, Jesus habe sonst nirgends auf Opfervorstellungen Gewicht gelegt. Jetzt haben wir aber festgestellt, daß sozusagen sämtliche älteste Zeugen vom Abendmahl Opfervorstellungen gehabt haben müssen. Man könnte daher leicht geneigt sein, zu denken, daß nunmehr die Opferauffassung vom Abendmahl für Jesus selber doch nahezu sicher erwiesen und deshalb auch im Abendmahl für ihn eher denkbar sei. Allein in Wahrheit werden die Bedenken gegen eine Opferauffassung Jesu vom

---

1) Adv. Marcion. IV, 12: quasi de exemplo David introgressi sabbatis templum et operati cibum, audenter fractis panibus propositionis.

2) Vergl. die Ausdrücke operari sacris, operari deo, deae schon bei den Klassikern.

3) Vergl. oben S. 163.

4) Vergl. oben S. 178.

5) Vergl. oben S. 167ff.

oder im Abendmahl durch die neu beigebrachten Tatsachen keineswegs zerstreut, im Gegenteil.

Es zeigt sich zunächst beim Überblick über diese Tatsachen, daß Paulus bei seiner Auffassung vom Abendmahl als Opfer nicht mehr, sondern eher noch weniger Genossen hat, als bei seiner Deutung des Abendmahls auf Christi Todesopfer. Wie wir beobachtet haben, kehrt die paulinische Vorstellung vom Abendmahlsopfer kaum einmal in völlig gleicher Gestalt in der spätern Überlieferung wieder; sogar Lukas schon zeigt eine leichte Abweichung. Ganz deutlich verlassen Matthäus und Markus und die Spätern den paulinischen Grundgedanken. Zwar haben sie meist noch eine ähnliche Vorstellung vom Leibe oder Fleisch Christi als der Gemeinde; aber niemand, außer etwa Ignatius, erkennt so ausdrücklich und sozusagen ausschließlich wie Paulus in der gemeinsamen Darbringung der Gemeindegenossen für sich und Christus den Grund der Anwesenheit dieses Leibes Christi im Abendmahl. Allgemein wird viel mehr als bei Paulus die Bedeutung von Essen und Trinken betont, bei Manchen sogar stärker als die des Opfers. Sodann gilt, statt des Nehmens, Brotbrechens und Dankgebets, Verschiedenen mehr nur das Gebet als das, was als opfernde Weihe wirkt. Rechnet man nun zu diesen Abweichungen in der Opferauffassung des Abendmahls hinzu, daß anderseits, wie wir früher gezeigt haben, nach den ältesten Zeugen bis auf die Zeit des Irenäus auch der Zusatz vom Bunde beim Kelch und das bestimmte Verständnis des Leibes und namentlich des Blutes vom Opfertod, welches Paulus und Lukas haben, fehlt, so scheint die Annahme wenigstens, die paulinisch-lukanische Abendmahlsauffassung als solche entspreche der Grundform des Abendmahls, einfach unmöglich; denn dann wären jene erheblichen Unterschiede völlig unerklärlich.

Nach anderer Betrachtungsweise freilich weichen die Angaben gewisser ältester Zeugen von denjenigen des Paulus und Lukas eigentlich nur in zweierlei Dingen von Grund aus ab, erstens in der in sich zusammenhängenden Deutung des Brotes oder Leibes und des Kelches und Blutes nicht auf das Todes- und Bundesopfer, zweitens in der gleichfalls in sich zusammenhängenden starken Betonung von Essen und Trinken beim Abendmahlsopfer und der verschiedenen sinnbildlichen Deutung von beidem auf Christus. Betreffs letzterer besteht nämlich vielfach die Meinung, daß sie bei genauerm Zusehen sich als eine bloße Weiterdeutung der Opfermahlvorstellung erklären lasse. Aber jene ersten beiden Unterschiede bedeuten unter allen Umständen nicht wenig[1]. Was den zweiten anlangt, so handelt es sich da in Tat und

1) Die Deutung auf den Opfertod beim Kelch fehlt ganz bestimmt zwar nur bei einzelnen alten Zeugen; aber unter diesen befindet sich die gewichtige Didache. Das Fehlen des Hinweises auf den Bund dagegen ist, wie wir früher gezeigt haben, höchst auffallend schon wegen der großen Zahl der

Wahrheit, wie wir später nachweisen werden, wenn man von den auf die Gemeinschaft des Leibes Christi zielenden sinnbildlichen Deutungen von Brot und Kelch, die mit derjenigen in I Kor. $10_{17}$ insofern verwandt sind, als sie nach dem Vorbild dieser Stelle dem Opfermahlgedanken wenigstens inhaltlich nahestehen, absieht, um eine sinnbildliche Betrachtung von Brot und Kelch, die mit dem Gedanken des Opfermahls nicht das Geringste zu tun hat. Bloße Weiterbildung der paulinischen Abendmahlsauffassung sind diese Besonderheiten also sicher nicht. Sie kennzeichnen vielmehr eine schon in der ältesten Zeit neben der paulinischen-lukanischen Abendmahlsform selbständig auftretende andere Art der Opferauffassung des Abendmahls, bei welcher einesteils allerdings ähnlich wie bei jener der Weihe von Brot und Kelch als Opfer zu Christi Gedächtnis die besondere Bedeutung zugeschrieben wird, Leib und Blut Christi zu vergegenwärtigen oder darzustellen, andernteils jedoch auch Gewicht gelegt wird auf die sinnbildliche Bedeutung von Brot und Wein oder auf die der Opfermahlzeit, und der Gedanke an Bundesblut und Opferleib mangelt.

Es fragt sich nun freilich, ob nicht vielleicht diese Opferauffassung ursprünglich gewesen sein möchte, da die paulinische es nicht sein kann nach dem, was soeben darüber von uns festgestellt worden ist.

Zweifellos fallen bei dieser andern Opferauffassung alle die schweren Bedenken, welche sich gegen den Gedanken des Todesopfers und Bundes bei Paulus erheben, mit diesen Vorstellungen dahin, und sie möchte insofern eher als ursprünglich erscheinen. Allein, läßt sich auch viel eher annehmen, daß Jesus sich die Austeilung von Brot und Kelch als eine Art Speis- und Trankopfer zu seinem Gedächtnis vorgestellt habe, denn als Hinweis auf sein Todes- und Bundesopfer, leicht ist auch jenes nicht für das ursprüngliche zu halten. Wir wissen nicht, daß Jesus sonst je seine Jünger hätte opfern heißen. Allerdings scheint er gedacht zu haben, daß sie es noch täten aus alter Gewohnheit[1]. Aber die weitere Fortsetzung dieser alten Gewohnheit dürfte er nach der gesamten, rein geistigen Haltung seiner Verkündigung zu schließen, kaum in Aussicht genommen haben. Ich gebe zwar zu, daß sich ein zwingender Beweis hiefür aus den neutestamentlichen Berichten, im einzelnen betrachtet, nicht führen läßt. Indessen ist dies nicht der einzige Einwand gegen die Ursprünglichkeit dieser zweiten, einfachern Opferauffassung. Einmal wird man nämlich, wie bereits

---

Zeugen dafür. Die sachliche Tragweite beider Ausschaltungen wird, soweit es noch nicht geschehen, der weitere Verlauf unsrer Abhandlung zeigen.

1) Vergl. Mt. $5_{23.\,24}$; $23_{18}$; $8_{4}$. — Die erste Stelle macht übrigens fast den Eindruck, als handelte es sich da um eine Stelle aus einer altchristlichen Abendmahlsopferordnung, vergl. Funk, patr. apost. vol. I, ed. II, 33 adnot. ad Doctrin. duod. apost. XIV, 2: auctor verba Mt. $5_{23.\,24}$ de munere offerendo ac fratre reconciliando liberius reddit.

beiläufig erwähnt worden ist, auch noch zugeben müssen, daß der uns in der ältesten Überlieferung zugleich mit der Opfervorstellung entgegentretende Gedanke von Brot und Kelch als Sinnbildern der Nahrung, die Christus ist oder gibt, aus keinerlei Opfervorstellung ableitbar ist. Es ist bei einem Opfermahl oder Speis- und Trankopfer zu jemandes Gedächtnis nie die Meinung gewesen, daß es auch des betreffenden Sinnbild sei. Und Brot und Kelch konnten, auch ohne geopfert zu werden, wie es die ältesten Berichterstatter schildern, Sinnbilder des nährenden Christus vorstellen. Darum bleibt durch die Opferauffassung unerklärt, woher die ältesten Väter diese sinnbildliche Vorstellung vom Abendmahl haben. Sie ist ein Fremdkörper im Abendmahlsopfer und sicher nicht ursprünglich damit verbunden gewesen, sondern anderer Herkunft.

Zweitens bietet auch schon die einfache starke Betonung des Essens und Trinkens im Abendmahlsopfer erhebliche Schwierigkeit, falls man annehmen will, es handle sich bei dieser zweiten von uns nachgewiesenen Opfervorstellung um das Ursprüngliche, da danach Christi Leib nicht nur, sondern auch sein Blut in gewisser Weise als Opfermahlzeit, bezw. Opfertrank erscheint, und das Aufkommen einer derartigen Vorstellung unter Juden schwer denkbar ist, weil denselben anerkanntermaßen jeder Blutgenuß und besonders der von Opferblut ein Greuel und strenge verboten war. Freilich erscheint die gleiche Vorstellung, nur etwas unauffälliger, auch bei Paulus. Auch er stellt, unter der Hand wenigstens, Christi Blut im Kelch als Trank hin, gleichwie den Leib als Speise, sofern er Brot und Kelch nach I Kor. 10 $_{17.\,21}$ und 11 $_{26\,\text{ff.}}$ auf die Weihe hin, auf welche sie ihm als die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi gelten, auch genossen werden läßt.[1] Aber wahrscheinlich ist es nicht zufällig, daß er das Essen und Trinken von Leib und Blut eben mehr nur so nebenbei voraussetzt. Sondern es sieht viel eher so aus, als vermiede er mit Absicht, vom Genuß des Leibes und Blutes des Herrn zu sprechen, könne jedoch, der entgegenstehenden bestimmten Sachverhältnisse halber, nicht umhin, ihn wenigstens zu berühren. Der Grund seines Ausweichens dürfte aber kein andrer gewesen sein, als die anerzogene Scheu vor jedem Blutgenuß und besonders dem beim Opfer. Ähnliche Zurückhaltung

---

1) Nicht anders stünde die Sache, auch wenn Paulus Leib nnd Blut nur in symbolischer Art zum Genusse gegenwärtig gedacht hätte (was er sicher nicht getan hat, vergl. Rückert a. a. O. 235 f.; Schultzen 54 f.; Eichhorn 22), denn auch dann würde das Blut als Trank erscheinen, wie der Leib als Speise, ob auch nur geistiger Weise und bildlich. Vorhanden wäre die Vorstellung vom Opferblut als Trank doch und damit die Schwierigkeit. — Die Erklärung von Stier, Delitzsch u. a., daß im Gesetz bloß der Genuß von Tierblut verboten sei, fällt bei der Auffassung des Blutes im Abendmahl als Opferblut jedenfalls dahin.

sollte man nun bei Jesus selbst erwarten, wo nicht um seiner, so doch um der Jünger willen. Um seinetwillen hätte er sich vielleicht über solche gesetzliche Bedenken hinwegsetzen dürfen, wiewohl schwer denkbar ist, daß er in einem Gedankenzuge sich an alttestamentliche Vorstellungen angelehnt und zugleich sie preisgegeben haben sollte. Aber an die Jünger konnte er schwerlich ohne weiteres die Zumutung richten, die Achtung vor der geheiligten Sitte bei Seite zu setzen. Nach unsrer Opferauffassung vom Abendmahl tat er es indessen, und dies setzt ihre Ursprünglichkeit in ein böses Licht.

So stehen wir also vor der Tatsache, daß auch die Ursprünglichkeit der einfachern Opferauffassung schwer denkbar ist, so schwer ungefähr wie die der paulinischen. Anderseits erkennen wir aber in beiden Auffassungen auch Bestandteile, deren Herkunft eine besondere zu sein scheint und es noch aufzuhellen gilt, nämlich die sinnbildliche Auffassung von Christi Leib und Blut und ihre Betrachtung als Opfermahl.

Wie im allgemeinen, so läßt sich auch im einzelnen noch erkennen, daß nicht nur die paulinische Vorstellung vom Abendmahl als dem das Todes- und Bundesopfer Christi vergegenwärtigenden, gemeinsamen Speis- und Trankopfer der Gläubigen erst nachträglich entstanden sein dürfte sondern auch die einfachere Ansicht vom Abendmahl als Speis- und Trankopfer zum Gedächtnis Christi.

Was nämlich einmal die Entstehung der paulinischen Vorstellung anbelangt, so ist zunächst nicht nötig zu zeigen, welche Bedeutung das Verständnis des Todes Jesu als Opfer für Paulus hatte[1], und wie leicht denkbar es daher erscheint, daß er auch dem Abendmahl die Richtung auf Jesu Todesopfer gab. Ferner ist bereits früher nachgewiesen worden[2], wie nahe ihm gerade die Beziehung des Blutes Christi auf das neue Bundesopfer lag, desgleichen die des Leibes Christi auf den im Tode geopferten, auferstandenen, die Gemeinde umfassenden Leib.[3] Nicht minder leicht verständlich ist aus der theologischen Anschauungsart des Apostels, in der der christliche Gemeindegedanke eine so bedeutende Rolle spielt, daß er im gemeinsamen Opfer der Gläubigen den Leib Christi und sein Blut erblickte. Es läßt sich überdies aber auch noch zeigen, daß in dem paulinischen Gedanken von dem die Gemeinschaft mit Christus schaffenden gemeinsamen Abendmahlsopfer nichts Ursprüngliches und Neues, sondern nur weit ver-

---

1) Vergl. z. B. Heinrici, Das Urchristentum, Göttingen 1902, 93: »An der verletzenden Tatsache des schmachvollen Todes« »bleiben seine Gedanken haften«. »Aber wie ist die Bedeutung des Todes für die Menschheit zu werten? In mannigfachen Wendungen sucht Paulus dafür den bezeichnenden Ausdruck«. »All diese Gleichnisse einen sich in der Anschauung: dieser Tod ist das Opfer« usw.

2) Vergl. oben S. 141 f.

3) Vergl. oben S. 152 ff.

breitete, althergebrachte Opfervorstellungen auftreten.[1] Tatsächlich stellt ja Paulus auch selber seine Abendmahlsauffassung I Kor. $10_{16\,ff.}$ auf eine Linie mit den Anschauungen über die alttestamentlichen und heidnischen Opfer. Alle seine Erwägungen dort laufen darauf hinaus, daß die Opfer überhaupt, auch das Abendmahlsopfer, stets die Opfergenossen in Verbindung brächten mit dem göttlichen Wesen, welchem sie dargebracht würden.[2] Man wird darum nicht umhin können, anzunehmen oder zuzugestehen, daß Paulus Anschauung vom Abendmahl nicht der ursprüngliche Abendmahlsgedanke ist, sondern eine bloße Umbildung desselben im Sinne alttestamentlicher und überhaupt hergebrachter Opfervorstellungen. Zwar ist das Letztere vielleicht ein wenig zu viel gesagt, mindestens in gewisser Hinsicht.

Wenn ich mich nicht täusche, so hat sich nämlich Paulus doch nicht allein von den eben genannten Gesichtspunkten bei seiner Anschauung vom Abendmahl leiten lassen, sondern er hat auch angeknüpft an die ursprüngliche oder doch an die älteste geschichtliche Überlieferung über das Abendmahl. Wir haben gelegentlich bemerkt, daß wir sachlich keine Ursache hätten, zu bezweifeln, daß Jesus mit dem Ausspruche, er werde nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstockes, beim letzten Abendmahl auf seinen nahen Tod hingewiesen habe.[3] Und ebenso ist die Verbindung eines Versprechens der Wiedervereinigung mit diesem Hinweis, auch abgesehen davon, daß sie vielleicht, wie wir gleich sehen werden, durch auch sonst bei den Juden verbreitete Ansichten nahegelegt war, sachlich wohl begreiflich. Wer Trauriges mitteilen muß, tröstet gerne zugleich. Und auf alle Fälle hoffte Jesus auf eine Wiederkunft zu den Seinen. Der ganze Spruch ist aber auch äußerlich als Abendmahlsspruch wohl bezeugt, nämlich nicht nur durch die Synoptiker, sondern, wie von verschiedenen Neuern bemerkt worden ist, auch durch die Aussage des Paulus I Kor. $11_{26}$: »So oft ihr demnach dieses Brot esset und den Becher trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt«, die deutlich auf den Inhalt jenes synoptischen Ausspruches, Todes- und Wiederkunftsweissagung, zurückgreift. Wir dürfen darum erstens annehmen, daß Paulus jedenfalls an diesem Ausspruch als einer Todesankündigung des Herrn beim Abendmahl einen wirklichen geschichtlichen Anhalt hatte, die Worte, die Jesus von seinem Leib und von seinem Blut gesprochen,

---

1) Vergl. Schultzen a. a. O. 51 über die Bemerkungen von Wellhausen und Robertson Smith.

2) Man braucht deshalb bei Paulus keine Anlehnung an die Eleusinien zu suchen, wie Gardner a. a. O. 18 ff. und H. St. Chamberlain, Grundlagen des Jahrhunderts, 2. H. 586 f. 558, es tun, da es sich nach seinen eignen Aussagen bei seiner Abendmahlsvorstellung um die Grundgedanken der Opfervorstellung jener Zeit überhaupt handelt.

3) Vergl. oben S. 167.

mit seinem Tode in Verbindung zu bringen. Zweitens ist zu beachten, daß die mit jener Todesweissagung verbundene Ankündigung der Wiederkunft Paulus selbst oder doch seinen Gewährsmännern für die einfachere Abendmahlsüberlieferung den geschichtlichen Anlaß gegeben haben kann, unter dem Ausdruck »Leib« in den Worten Jesu das Christus mit den Gläubigen gemeinsame Wesen zu verstehen, das ist im Sinne des Paulus, Christi geistigen Auferstehungsleib, welcher auch die Gemeinde umfaßt[1], aus folgenden Gründen.

Wie in der Fassung des Paulus ἄχρι οὗ ἔλθῃ, so scheint auf den ersten Blick jene Wiederkunftsweissagung zwar auch bei den Synoptikern die Wiederkunft Christi am Ende der Tage in Herrlichkeit zu betreffen. Allein, wie im synoptischen Begriffe des Reiches Gottes Zukunft und Gegenwart desselben oft nicht scharf getrennt sind, so mag auch in dem ursprünglichen Ausspruch des Herrn, dessen Wortlaut sich allerdings wohl nicht mehr ganz genau feststellen läßt, ein Mittleres gemeint gewesen sein, gewissermaßen eine zukünftige Gegenwart, das ist ein Kommen Christi nicht erst am letzten Ende, sondern geistig unmittelbar und sofort nach seinem Tode zu den Seinen. Schon die Fassung der Stelle bei Mt.: λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου, legt dies nahe. Jesus verhieß danach neu vom gleichen Gewächs zu trinken in seines Vaters Reich mit den Seinen. Also nicht ein einfaches Wiedertrinken vom Gewächs des Weinstockes nur eben in des Vaters Reich verhieß er, aber auch nicht ein Wiedertrinken eines neuen, wunderbaren Weines[2] in des Vaters Reich, sondern vielmehr genau nach dem Wortlaut eine neue Art mit den Seinen von demselben Wein zu trinken. Da liegt gewiß am nächsten, an eine neue geistige Art zu denken, beim abendlichen Trunk der Seinen zugegen zu sein.

Freilich ist nun nach der gewöhnlichen kritischen Ansicht »die Bestimmung mit euch« erst von Matthäus eingesetzt[3], da Markus sie nicht hat und Lukas nicht. Aber der Grund, warum sie bei diesen beiden fehlt, ist meines Erachtens nicht die mangelnde Ursprünglichkeit.

1) Meines Erachtens hat Weizsäcker (vergl. oben S. 151 f.) soweit ganz richtig geurteilt, daß Paulus Worte Jesu, die eigentlich auf eine bleibende, persönliche Gegenwart hinwiesen, nach seinem eigenen, Christi Person und die Gemeinde umfassenden Begriff vom Leibe Christi gedeutet habe. Nur dürften diese Worte Jesu eben andere gewesen sein, als Weizsäcker dachte, nicht die Worte vom Leib, sondern die vom Wiedertrinken in neuer Weise mit den Seinen.

2) So meint Holtzmann, Hand-Commentar³ I, I, 174, zu Markus; aber dem widerspricht hier das ausdrückliche ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, vergl. Rückert a. a. O. 79.

3) Hand-Commentar³ I, I, 290.

Sondern wie bei Matthäus und Markus anderseits ein ὑπὲρ πολλῶν und περὶ πολλῶν das beschränktere, nur auf die Jünger berechnete ὑπὲρ ὑμῶν von Paulus und Lukas verdrängt hat, weil man später fand, Jesus könne doch nicht nur von seinen Jüngern geredet haben, so wird auch das ursprünglichere μεθ' ὑμῶν später weggelassen worden sein, weil es nicht ausreichend schien. Zum Ersatz dafür dürften die verschiedenen Aussagen ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ usw.[1] eingesetzt worden sein. Allerdings hat Matthäus eine solche Ergänzung neben μεθ'ὑμῶν. Doch gewiß hat auch er sie deshalb, weil das μεθ'ὑμῶν ungenügend schien. Und nur die Achtung vor der alten Überlieferung wird es bei ihm gehindert haben, μεθ'ὑμῶν einfach wegzulassen; denn auch bei ihm ist dasselbe nach dem vorhergehenden περὶ πολλῶν nicht mehr recht am Platz. Daß aber die Worte ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου bei ihm und ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ bei Markus kaum ursprünglich sind, macht auch noch die vorangehende umständliche Zeitbestimmung ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν wahrscheinlich. Denn wäre der Zusatz vom Reiche echt, so wäre das τῆς ἡμέρας ἐκείνης sehr überflüssig. Hat doch Lukas diesen Ausdruck offenbar darum weggelassen, weil ihm die zeitliche Bestimmung »beim Kommen von Gottes Reich«[2] genügend schien. Ferner macht die grob-chiliastische Stimmung, die durch die Worte vom Reich in den Ausspruch Jesu kommt, diese Worte verdächtig. Denn die jetzige Fassung des Spruches führt dahin, daß man Jesus Vorstellungen über sein Leben nach dem Tode oder vielmehr im zukünftigen Gottesreich zutrauen muß, wie sie etwa Papias hatte[3], was allerdings manchen heutigen Gelehrten gar nicht unzulässig scheinen mag[4], aber meines Erachtens wenigstens ganz abgesehen von allgemeinern Bedenken unüberwindlichen Schwierigkeiten schon nur wegen anderer Aussprüche Jesu begegnet, die unzweideutig beweisen, daß er sich das Leben im Reiche Gottes vielmehr wie ein Leben der Engel dachte, ohne grobe natürliche Bedürfnisse, und sein und des Reiches Gottes Kommen nicht als eines in äußerlicher, irdischer Herrlichkeit an irgendwelchem Ort.[5] Übrigens besitzen wir für die An-

---

1) Mk. $14_{25}$; Mt. $26_{29}$; Lk. $22_{16.\ 18}$.

2) ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

3) Man vergl. Irenaeus V, 33, 1: promisit bibere de generatione vitis cum suis discipulis, utrumque ostendens, et hereditatem terrae, in qua bibitur nova generatio vitis, et carnalem resurrectionem discipulorum ejus etc.

4) So wohl A. Schweitzer, vergl. a. a. O. H. 1, 61; H. 2, 107, während Spitta das Abendmahl anscheinend als die Vorfeier eines messianischen Mahles mehr geistiger Art faßt.

5) Vergl. die Antwort auf die Sadducäerfrage Mt. $22_{23-33}$; Mk. $12_{18-27}$; Lk. $20_{27-38}$; ferner die Überbleibsel einer Kritik der äußerlichen jüdischen Reichgottes- und Messiaserwartung Lk. $17_{20\,ff.}$; $21_{8}$; Mt. $24_{4.\ 5.\ 23-26}$, welche in schreiendem Widerspruche stehen zu den Stücken judenchristlicher Apokalyptik in denselben Kapiteln und offenbar durch diese und durch die Ver-

nahme, daß Jesus in unserem Abendmahlsspruch auf eine geistige Art Gegenwart beim Mahle der Seinen gleich nach seinem Tode und nicht auf die irdischen Freuden bei einer sinnlich gedachten messianischen Wiederkunft am Ende der Tage hingewiesen hat, die allergewichtigsten ältesten Zeugnisse.

Zunächst zeugt für sie, wenn wir von den sofortigen Erscheinungen des Auferstandenen beim Brotbrechen im Hebräerevangelium[1] und im Evangelium des Lukas[2] als unsichern Berichten absehen, die nichtchiliastische Auffassung und Deutung unseres Spruches auf das Abendmahl der Gläubigen, die wir in der Stelle Offg. $3_{20}$ finden. Denn daß mit den Sätzen: ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καί κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ, ein sofortiges, geistiges Kommen des Herrn und zwar beim und zum Abendmahl gemeint ist, läßt sich nicht leugnen. Zugleich jedoch ist auch der Anschluß der Stelle an die Verheißung von dem neuen Trinken Jesu mit den Seinen beim Abendmahl in der Nacht vor dem Verrat unverkennbar. Beiläufig gesagt, dürfte die Stelle übrigens die Echtheit des μεθ'ὑμῶν bezeugen, gleichwie die Unechtheit der Zusätze vom Reiche Gottes. Ferner scheint sie die doppelte Wiedergabe des Spruches beim Becher und Brot durch Lukas als das Richtigere zu bestätigen[3], da sie allgemein von einem Kommen beim Mahle redet.

Zweitens begünstigt die Deutung auf das Abendmahl vielmehr als die auf das messianische Endmahl die doppelte Wiedergabe des Spruches durch Lukas. Lk. $22_{16}$ kündigt Jesus an, er werde das Passahmahl erst wieder essen nach seiner Erfüllung im Gottesreich. Nun wissen wir aber sonst nichts von der Erwartung eines erfüllten Passahmahles im messianischen Reich am Ende der Tage, haben dagegen allen Anlaß, zu denken, daß auch Lukas wie viele Spätere im christlichen Abendmahl die Erfüllung des alten Passahmahles erblickt habe.[4] Folglich hat er den Ausspruch Christi wahrscheinlich auf das Abendmahl bezogen. Tatsächlich wird auch von anderer Seite zugestanden, daß Lk. $22_{17.18}$ dem Worte Jesu »sein Charakter als chiliastisch angehauchtes Triumphwort genommen« sei.[5]

---

mischung mit Weissagungen Jesu über den Untergang der h. Stadt berichtigend ergänzt werden sollten, wie sie denn auch offenbar zum Teil verstümmelt sind und zerrissen, um einen andern Eindruck zu machen, als eigentlich ihr Sinn ist.

1) Hebr. ev. Hieron. de vir. inlustr. 2: ivit ad Iacobum et apparuit ei; juraverat enim Iacobus se non comesurum panem ab illa hora, qua biberat calicem domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus, etc.

2) Lk. $24_{30.31.35}$, vergl. ferner Apg. $1_4$ Vulg. convescens; Joh. $21_{9-14}$.

3) Das tut übrigens auch I Kor. $11_{26}$, nur noch bestimmter.

4) Vergl. oben S. 137.

5) S. Holtzmann, Hand-Commentar[3] I, I, 409.

Drittens darf, entsprechend der Ansicht einzelner neuester Forscher, auch darauf noch hingewiesen werden, daß wahrscheinlich auch die Didache das sofortige, geistige Kommen des Herrn oder vielmehr eine geistige, lebendige Gegenwart desselben beim Abendmahl erwartete[1], vermutlich ursprünglich wieder gemäß unsrem Spruch.

Und viertens endlich ist beachtenswert, daß ansehnliche Rabbinen versichern, Elias und eines jeden Menschen besonderer Engel seien bei den Mahlzeiten gegenwärtig.[2] Mithin hat die nicht eschatologische Fassung der Verheißung Jesu, auch von der zeitgenössischen, jüdischen Vorstellungsweise aus angesehen, viel Wahrscheinlichkeit, ja es scheint fast, als wurzle sie darin.

Nach alledem dürfte darum klar sein, daß wenigstens die Kenner einer ursprünglichern Überlieferung vom Abendmahl als der des Paulus, wo nicht dieser selber an unsrem Herrnwort einen gewissen geschichtlichen Anhalt hatten, den Ausdruck »Leib« in den Abendmahlsworten von der Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Auferstandenen, bezw. von seiner leiblichen Gegenwart in der das Abendmahlsopfer darbringenden Gemeinde der Seinen zu verstehen. Paulus selbst kann allerdings auch Jesus in solchem Sinne von seinem Leib im Abendmahl haben reden lassen, ohne zu erkennen, daß Jesus einst wirklich seine Gegenwart den Seinen zu Beginn des Abendmahls verheißen hatte. Denn er hat ja offenkundig das ursprünglich in dieser Meinung gesprochene Verheißungswort chiliastisch gedeutet. Und wahrscheinlicher ist es insofern schon, daß er in seiner Auffassung des Leibes Christi beim Abendmahl bereits älterer Überlieferung gefolgt ist und nicht selber ihn erst so gedeutet hat, weil es sich dann besser erklärt, wie er die Gemeinde bei den Abendmahlsworten im engsten Sinne, genau besehen,

---

1) Wenn nach Didache X, 6 unmittelbar vor dem Abendmahlsgenuß, wie der unbefangene Vergleich mit Const. Ap. VIII, 13 zeigt, der Ruf ergeht: Maranatha, »der Herr ist da«, so dürfte dies entschieden darauf hinweisen, daß das das Kommen des Herrn beim Abendmahl begründende Herrnwort von der ältesten Gemeinde nicht eschatologisch verstanden worden ist und so wohl auch von Jesus selbst. Zutreffend sagt nämlich meines Erachtens, trotz gewisser Ausstellungen von J. Hoffmann a. a. O. 223, die sachlicher Begründung, genau besehen (Justin sagt nicht, daß die Diakonen gehen und die Abendmahlsspeisen verteilen bei den Anwesenden), gänzlich entbehren, v. d. Goltz (Das Gebet, 1901, 210 f.), daß die gewöhnliche eschatologische Deutung dieser Worte unnatürlich sei, da der Vergleich mit den ältesten Liturgien zeige, daß die Worte unmittelbar vor der Kommunion gesprochen seien. v. d. Goltz findet übrigens mit Grund die Gegenwart des Herrn beim Abendmahl auch sonst in der urchristlichen Literatur bezeugt (S. 214), nämlich noch Mt. $18_{20}$; Joh. 6; Lk. $22_{31.\ 43}$; Joh. $11_{12}$; Ignat. Smyrn. 8; Rom. 7 und in apokryphen Apostelgeschichten.

2) Vergl. Buxtorf, De synagoga Iudaica, c. XII: sapientia et sanctitate conspicui Rabbini scribunt, prophetam Eliam epulis semper interesse et singulos homines peculiarem angelum habere, qui apud mensam perpetuo assideat et auscultet, etc.

eigentlich das Gegenteil von dem denken machen kann, was er sie beiläufig beim Abendmahl mit jenem Verheißungswort vom zukünftigen Kommen des Herrn verkündigen läßt. Er tut dies danach dann eben, weil er den Zusammenhang der Deutung des »Leibes« mit jenem Verheißungswort vielleicht wohl gekannt, aber nicht mehr gebraucht, sondern vielmehr jene Deutung chiliastisch ergänzt gewünscht hat. Geradeso sind später auch andere, so der jetzige Markus, verfahren. Sie haben die doppelsinnige Deutung des Abendmahlsleibes beibehalten, aber das eigentlich ihr zugrundliegende Verheißungswort chiliastisch aufgefaßt.[1]

Eine gewisse geschichtliche Grundlage hinwieder, wo nicht an wirklichen Worten des Herrn, was mir sehr zweifelhaft scheint[2], so doch an einer sehr alten Überlieferung, hatte Paulus vielleicht auch noch für die Deutung des Blutes auf den Bund.

Die Zusätze vom Reiche Gottes zu der Verheißung des Herrn vom Wiedertrinken mit den Seinen bei den Synoptikern stammen möglicherweise aus einer andern Aussage des Herrn, die sich in der ältesten Überlieferung zum Teil schon jener Verheißung angeschlossen zu haben scheint. Sie dürfte erhalten sein vornehmlich in Mt. $19_{28}$, Lk. $22_{29.30}$, Offg. $3_{21}$.[3] Doch wird sie bei Matthäus und Lukas mit Zutaten versetzt und auch in der Offenbarung nach dem Geschmacke des Schriftstellers verändert sein. In Lk. $22_{29.30}$ scheinen ihre Teile der vorhin besprochenen, ursprünglichen Verheißung von der Gegenwart Jesu beim Mahle der Seinen unordentlich beigemischt. Denn Mt. $19_{28}$ bringt nichts von Essen und Trinken an Jesu Tisch, sondern sagt nur vom Sitzen der Nachfolger Jesu auf Thronen, wenn er, der Menschensohn, sitzen werde auf dem Throne seiner Herrlichkeit. Und ebenso steht Offg. $3_{20.21}$ zuerst die Verheißung, daß Jesu mit dem

1) So ganz unrecht haben demnach Spitta und nach ihm Schweitzer u. a. nicht, wenn sie besonders auf Grund von Mk. $14_{25}$ das Abendmahl als Vorfeier des messianischen Endmahles auffassen. Nach Paulus und dem heutigen Markus mindestens gibt das Abendmahl in der Tat vorläufig die Gemeinschaft mit Christus, die einst sein letztes Kommen vollenden soll. Aber das Ursprüngliche ist also diese Abendmahlsauffassung nicht, und in der den Synoptikern und Paulus zugrundeliegenden, einfachern Abendmahlsopferauffassung sogar fehlt der eschatologische Gesichtspunkt im chiliastischen Sinn, indem die Verheißung der Gegenwart in der Zukunft einfach auf die Gegenwart bei der zukünftigen Abendmahlsfeier der Jünger bezogen wird.

2) Die Gründe siehe Anm. 3.

3) Spitta gegenüber hat R. A. Hoffmann, a. a. O. 79 f., treffend nachgewiesen, daß der Spruch an der Lukasstelle im jetzigen Zusammenhang sich nicht bestimmt an das Abendmahl anschließt. Freilich liegt die Künstlichkeit dieses jetzigen Zusammenhanges auf der Hand, vergl. darüber die Bemerkungen von Holtzmann, Hand-Commentar[3] I, I, 411; aber daß der Kern der Stelle ursprünglich nichts mit dem Abendmahl zu tun hatte, dürfte auch seine Stellung bei Matthäus zeigen.

sich ihm Eröffnenden Mahlzeit halten werde und er mit ihm, die vermutlich dem Essen und Trinken der Jünger in seinem oder des Vaters Reich Lk. $22_{30}$, aber auch dem Essen und Trinken Jesu mit den Jüngern in Gottes Reich $22_{16.18}$ entspricht, für sich voran, und dann erst folgt gleichfalls ganz für sich wieder die Verheißung an den Überwinder, sitzen zu dürfen auf einem Thron, wie Jesus überwunden habe und sitze mit seinem Vater auf seinem Thron. Anderseits wird der Eingang bei Lukas, der dem einfachen δώσω αὐτῷ der Offenbarung entspricht, nämlich die Worte: κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ursprünglicher sein, als der Eingang Mt. $19_{20}$. Mindestens dürfte er einer sehr alten Überlieferung angehören; denn er scheint schon dem Barnabasbrief bekannt gewesen zu sein.[1] Wie aber Barnabas daraus die Gewährung eines Bundes durch Christus, vielleicht in Erinnerung an Jerem. $31_{31}$, herausgelesen hat, so tat möglicherweise schon Paulus und nahm daran Anlaß, die folgenden Worte Jesu von seinem Blut auf den neuen Bund in Christi Blut umzudeuten.

Aus solchen Gründen meinen wir, daß Paulus die ursprünglichen Abendmahlsgedanken Jesu Christi doch wohl nicht so ganz frei umgedeutet habe, sondern vermutlich bei der Deutung der Worte Jesu von seinem Leib und Blut beim Abendmahl an andere geschichtliche Aussprüche Jesu, die er in der Überlieferung mit dem Abendmahl verbunden fand, mehr oder weniger unmittelbar angeknüpft habe. Wie die geschichtliche Entstehung der paulinischen Abendmahlsvorstellung sich aber so im Einzelnen noch nachweisen läßt, so auch die Entstehung der andern einfachern Ansicht vom Abendmahl als Speis- und Trankopfer zum Gedächtnis des Herrn, die wahrscheinlich noch vor die Zeit des Paulus zurückgeht.

Sehr viel für sich hat die von verschiedener Seite und in verschiedener Weise, zum Teil hinsichtlich der Entstehung des Abendmahls überhaupt[2] und zum Teil hinsichtlich eines besondern Brauches desselben[3], laut gewordene Vermutung, daß es sich beim Abendmahl als Gedächtnisfeier ursprünglich um eine Art Totenopfer für Christus gehandelt habe. Wir wissen aus Josephus, daß zur Zeit Jesu die Sitte, mit Opfern verbundene Totenmahlzeiten zu feiern, eine bei den

1) Barnabae ep. XIV, 4, 5 (vergl. Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu Lukas, 670): αὐτὸς δὲ κύριος ἡμῖν ἔδωκεν (sc. τὴν διαθήκην) εἰς λαὸν κληρονομίας, δι᾽ ἡμᾶς ὑπομείνας. ἐφανερώθη δὲ ἵνα . . . . καὶ ἡμεῖς διὰ τοῦ κληρονομοῦντος διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν, ὅς εἰς τοῦτο ἡτοιμάσθη, ἵνα . . . . . . . διάθηται ἐν ἡμῖν διαθήκην λόγῳ.

2) Vergl. H. v. Zittwitz, Das christl. Abendmahl im Lichte der Religionsgeschichte, 1892, 5, wo auf Jerem. $16_{7}$ (Ez. $24_{17}$; Sprüche $31_{6}$) als Erklärung verwiesen wird.

3) Martigny, Dict. 25, leitet die Agapen aus den Totenmählern der Juden ab.

Juden sehr beliebte und häufige war und sowohl im weitern als im Freundeskreise geübt wurde.[1] Wahrscheinlich werden sich also auch die Freunde Jesu diesem Brauch nicht entzogen haben. Und es könnte dadurch das Abendmahl den Charakter eines Gedächtnisopfers für Jesus bekommen haben und einer Opfermahlzeit zur Erinnerung an seinen Tod, wo nicht gar überhaupt so entstanden sein. Zu Gunsten einer solchen Erklärung der einfachern Auffassung vom Abendmahl als Gedächtnisopfer für Jesus läßt sich besonders auch noch die sehr alte christliche Sitte der Gedächtnisopfer für Verstorbene anführen. Diese tritt zu früh auf[2], als daß sie sich aus heidnischem Einfluß erklären ließe, und wird darum vielmehr in Nachahmung jenes eben erwähnten jüdischen Brauches aufgekommen sein. Es hat sich aber bei diesen Gedächtnisopfern um nichts anderes gehandelt, als um eine Abendmahlsopferfeier zum Gedächtnis Christi und eines besondern Toten, statt Christi und der Seinen überhaupt, wie sonst beim Abendmahl. Deshalb wäre sehr leicht denkbar, daß das Abendmahl als Gedächtnisopfer sich aus einem jüdischen Gedächtnisopfer für Christus gleich nach seinem Tod entwickelt hätte. Zumal man nach den meisten ältesten Berichten über das gewöhnliche Abendmahl auch des Todes Jesu dabei gedachte, wie man es tat bei andern, besondern Gedächtnisopfern mit andrer Tod, und zumal nach den Berichten die christlichen Totenopfer keine traurige, sondern eine fröhliche Art hatten, wie wir das auch von der Abendmahlsfeier der ältesten Zeit hören.[3]

Mißlich ist indessen, daß betreffs der Erwähnung des Todes Jesu

---

1) Joseph. De bello iud. II, 1α: πενθήσας γὰρ ἡμέρας ἑπτὰ τὸν πατέρα καὶ τὴν ἐπιτάφιον ἑστίασιν πολυτελῆ τῷ πλήθει παράσχων· ἔθος δὲ τοῦτο παρὰ Ἰουδαίοις πολλοῖς πενίας αἴτιον, διὰ τὸ πλῆθος ἑστιᾶν οὐκ ἄνευ ἀνάγκης· εἰ γὰρ παράλιποί τις, οὐχ ὅσιος· μεταλαμβάνει μὲν ἐσθῆτα λευκήν, πρόεισι δὲ εἰς τὸ ἱερόν κ. τ. λ. β.: ἔπειτα θύσας μετὰ τῶν φίλων ἐν εὐωχίᾳ ἦν. Vergl. auch Joseph. antiqu. iud. XIV, 10, 8. Diese Opfer und Mahlzeiten wurden anscheinend im Tempel abgehalten. — Aus Tob. $4_{17}$; Sir. $30_{18}$ (Deut. $26_{14}$) erfahren wir, daß auch Speisopfer auf die Gräber gestellt wurden. Aus Jer. $16_{7}$; Ez. $24_{17}$; Hos. $9_{4}$; II Sam. $3_{35}$ sehen wir, daß ein Brotbrechen mit den jüdischen Totenfeiern verbunden war, vergl. Keating, The agapé and the Eucharist, 1901, 43.

2) Vergl. Martyr. Polycarp. 18: ἔνθα ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον εἴς τε τὴν τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν. Tertull. De monog. 10; De coron. 3 oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus. De exhort. castit. 11 siehe oben S. 206 Anm. 7. Johannesakten des Leucius, ed. Zahn 231: [Ἰωάννης] παραγίνεται εἰς τὸ μνῆμα, τρίτην ἡμέραν ἐχούσης τῆς Δρουσιανῆς, ὅπως ἄρτον κλάσωσιν ἐκεῖ. Über die Gedächtnisfeier für Verstorbene in späterer Zeit vergl. Const. Apost. VIII, 42; VI, 17; Canon. Hippolyt. XXXIII, 1, 169 bei Achelis: si fit ἀνάμνησις pro iis qui defuncti sunt etc. Über Agapen bei Begräbnissen siehe Keating a. a. O. 125. 138 ff.

3) Apg. $2_{46}$, dazu vergleiche an der vorhin genannten Stelle aus dem Martyr. Polycarp.: ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ.

beim Abendmahl eben doch nicht volle Einstimmigkeit der ältesten Berichte herrscht. Ferner ist schwierig, daß die besondern Worte Jesu von seinem Leib und Blut mit der Auffassung des Abendmahls als Totenopfer zum Gedächtnis des Herrn nicht recht erklärt würden. Und ebenso dürfte dieser Erklärung im Wege stehen, daß die Gedächtnisopfer für Tote auch bei den Christen höchstens nur einmal im Jahre gefeiert wurden, das Abendmahl aber nach unsern ältesten Nachrichten sehr oft im Jahr, mindestens wöchentlich einmal, wo nicht täglich[1] stattfand. Deshalb wird man meines Erachtens bei unserer frühern Annahme stehen bleiben müssen, daß es sich beim Abendmahl als Gedächtnisopfer um nichts weiter gehandelt hat, als um Betrachtung desselben als Speis- und Trankopfer zum Gedächtnis Jesu Christi, nicht um ein Totenopfer.

Diese Auffassung empfiehlt sich weitaus am besten. Sie erklärt die Bezeichnung des Abendmahls als Gedächtnisopfer sowohl, wie die fröhlich dankbare Art und die Häufigkeit dieser Feier in ältester Zeit. Und sie läßt die besondern Worte Jesu begreifen, ob mit Hinweis auf den Tod verbunden gedacht oder nicht.

Ein Gedächtnisopfer war, wie wir früher genauer dargelegt haben, sehr oft auch das alttestamentliche Speisopfer[2]. Ebenso entspricht es ganz der Art dieses alttestamentlichen Opfers, wenn das Abendmahl allermeist als Dankopfer oder Danksagung erscheint für die Wohltaten der Schöpfung und geistige Segnungen[3]. Philo spricht zugleich wie von den Schlachtopfern als εὐχαριστία vom Morgen- und Abendspeisopfer als Darbringungen ὑπὲρ εὐχαριστίας, anstatt wie die LXX von Darbringungen περὶ αἰνέσεως und θυσία αἰνέσεως. Ebenso ersetzt Aquila αἴνεσις der LXX in Lev. $7_{12}$ durch εὐχαριστία.[4] Der christliche Wortgebrauch entspricht hier also wohl ganz unmittelbar dem jüdischen[5], ein Tatbestand, den gewöhnlich nur der andere Sprachgebrauch der LXX verbirgt. Was sodann die häufige Wiederholung des Abendmahls betrifft, so erinnert die für Afrika anfangs des dritten Jahrhunderts sicher bezeugte Sitte der täglichen Feier an das tägliche

1) Über diese schwierige Frage vergl. Drews, PRE³ V, Art. Eucharistie, 569.

2) Siehe oben S. 191 f., und im übrigen vergl. Benzinger a. a. O. 443 f. 452 f.

3) Vergl. Benzinger 437 f.

4) Diese wichtigen Mitteilungen entnehme ich Bemerkungen von F. J. A. Hort über εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν, herausgegeben von J. O. F. Murray, Journ. of Theol. Stud. 1902, 12, 594. 595, die man für weiteres vergleichen mag, nebst Thilo, De victimis, 1—9.

5) Hort a. a. O. 595: Thus naturally εὐχαριστία in Christian usage has two concrete senses besides the abstract sense: (1) a thanksgiving in words, and (2) a thanksgiving in offerings, and in early times it appears to denote always the offering or thing offered itself, not the ceremony or service or the institution.

Speis- und Trankopfer der jüdischen Gemeinde[1], das morgens früh und abends dargebracht wurde, ganz wie dies in Afrika auch mit dem Abendmahl der Fall gewesen sein muß.[2] Auf dieser Ähnlichkeit und tatsächlicher Auffassung des Abendmahls als täglichen Speisopfers, לֶחֶם הַתָּמִיד Num. $4_7$, dürfte auch die Bitte: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου (δός) ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν[3] (σήμερον), Lk. $11_3$ (Mt. $6_{11}$) beruhen; denn auf einen derartigen Sinn des Zusatzes ἐπιούσιον führt, ganz abgesehen von dem Ungenügenden der andern Erklärungen, namentlich die syrische Übersetzung des ἐπιούσιον, אָמִינָא, die anerkanntermaßen dem hebräischen תָּמִיד entspricht.[4] Und ebendahin weist die altlateinische Übersetzung quotidianus zusammen mit der seit Irenäus verbreiteten Erklärung der Worte vom eucharistischen Brot. Wenn hingegen in andern Ländern, wie z. B. Ägypten, das Abendmahl der Gemeinden unter Leitung der Vorsteher in erster Linie am Sonntag gehalten worden zu sein scheint, so erinnert dies daran, daß nach Josephus das tägliche Speisopfer in der Regel bloß an den Sabbaten und Festtagen vom Hohepriester selbst geopfert wurde.[5] Das im Judentum mit diesen Speisopfern verbundene tägliche Brandopferlamm fiel natürlich bei den Christen weg. Denn dies Opfer hat nach dem Hebräerbrief Jesus ein für allemal geopfert, da er sich selbst darbrachte.[6] Und nach dem ersten Petrusbrief ist sein Blut gleich dem eines fehlerlosen Lammes, wie es das jüdische tägliche Brandopfer sein mußte.[7] Desgleichen ist auch nach der Offenbarung Jesus das geschlachtete Lamm[8], vor dem die vierundzwanzig Ältesten niederfallen mit Harfen und goldenen Schalen voll Räucherwerk, das ist den Gebeten der Heiligen, und singen, gerade wie die vierundzwanzig Abteilungen der jüdischen Priesterschaft den täglichen Opferdienst taten, Räucheropfer brachten vor und nach dem täglichen Brandopfer und beim Opfer selbst einfielen mit Gesang und Saitenspiel, während das Volk im Tempel betete.[9] Aber wiewohl so das tägliche Brandopfer bei den Christen wegfiel, so scheint doch häufig, wenn auch nicht überall, wie die Didache zeigt, beim Speis- und Trankopfer der neuen Gemeinde wenigstens des Opfers Jesu am Kreuz und seines Leidens gedacht worden zu sein, sodaß die Darbringung der Gemeinde doch vielfach auch noch gewissermaßen als eine Zugabe zu jenem großen Opfer erschien, ähnlich wie dies mit den Darbringungen beim jüdischen täglichen Opfer

---

1) Siehe Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II[3], 288 ff.

2) Vergl. Drews a. a. O. 569. 561.

3) Vergl. Num. $4_{16}$: מִנְחַת הַתָּמִיד, LXX ἡ θυσία ἡ καθ' ἡμέραν.

4) Chase, The Lords Prayer in the Early Church, 1891, 51; Holtzmann, Hand-Commentar[3] I, I, 63.

5) Schürer a. a. O. 290 ff.

6) Hebr. $7_{27}$; $10_{11.\ 12}$.

7) I Petr. $1_{19}$, wozu zu vergl. Schürer 289.

8) Offbg. $5_{12}$ u. ö.

9) Vergl. Schürer 279. 292 f.

der Fall war.[1] Die besondern Worte Jesu von seinem Leib (Fleisch) und seinem Blut endlich dürften nach alttestamentlichem Vorbild[2], bezw. nach hergebrachter Vorstellungs- und Ausdrucksweise in der Art aufgefaßt worden sein, daß Jesus von dem zum Gedächtnis für ihn und seine Gemeinde dargebrachten Speis- und Trankopfer als solchen gesagt habe, sie seien er selbst und seine Gemeinde, sein Leib oder Fleisch und sein Blut, das ist eigentlich alles sein Wesen, sofern es seine Gemeinde betreffe. So wird nämlich z. B. Lev. $5_{12}$ von dem Speisopfer, das für den Armen in Erinnerung an begangene Sünde dargebracht wird, kurzweg gesagt, »es ist Sünde«.[3] Von den besondern Gedanken des Paulus über Leib und Blut Christi lassen sich, wie gesagt, nicht überall sichere Spuren nachweisen, sondern nur von der allgemeinern Meinung, daß das geweihte Brot und der Kelch Christi Leib oder Fleisch und Blut seien in ihrer tieferen, geistigen Bedeutung. Wo sich jene paulinischen Vorstellungen aber bemerklich machen, da dürften Jesu Worte nach der gleichen alttestamentlichen Vorstellungs- und Ausdrucksart so gedeutet sein, daß er das zur Erinnerung an ihn und sein Todesopfer dargebrachte Abendmahlsopfer sich und sein Todesopfer, seinen Leib und sein Blut nenne oder sein lasse.

So durchsichtig und verständlich nun aber diese Ansicht vom Abendmahl als Speis- und Trankopfer ist, und so alt sie zu sein scheint, das Ursprüngliche kann sie also doch wohl nicht gewesen sein, wie oben dargelegt worden ist und durch die jetzt nachgewiesene Unselbständigkeit derselben bestätigt wird. Und so klar diese einfachere Opferauffassung ist, so erklärt sie doch nicht alles in der Abendmahlsüberlieferung, wie wir dergleichen oben im allgemeinen nachgewiesen haben und es die Einzelnachweise offenkundig bestätigen, nämlich die sinnbildlichen Abendmahlsvorstellungen nicht und auch nicht einmal recht den Gedanken vom Abendmahl als Opfer*mahl*, bezw. Essen und Trinken des Leibes und Blutes Jesu beim Abendmahlsopfer. Wir haben darum im Folgenden der Entstehung dieser beiden Vorstellungen noch weiter nachzuforschen und damit überhaupt dem, was etwa noch als das Ursprüngliche am Abendmahl sich bewähren könnte. Es dürfte sich aber am besten empfehlen, zuerst die Entstehung der Vorstellungen vom Abendmahl als Mahl zu erwägen.

---

1) Schürer 284, Anm. 14.

2) Schon Zwingli hat hinsichtlich der Worte »das ist mein Leib« an die Eigentümlichkeit der Hebräer erinnert, die z. B. »Sünde« sagten, statt »Sündopfer«, vergl. Baur, Zwinglis Theologie II, 499. Rückert stellt bei I Kor. $10_{16}$ f. allgemeiner fest, daß es biblische Ausdrucksweise sei, von einer Sache, die etwas darstelle, bezw. bewirke, zu sagen, daß sie das Bewirkte sei, a. a. O. 223. In Wahrheit begegnet man dieser naiven Ausdrucks- und zugleich wohl Denkweise auch vielfach sonst.

3) LXX τὸ μνημόσυνον αὐτῆς — ἁμαρτία ἐστίν.

9. Das Abendmahl als Mahl.[1] Mit der genauern Untersuchung des Abendmahls als Mahlzeit hat sich eigentlich erst die neuere Forschung beschäftigt. So lange es von vornherein sicher schien, daß das Abendmahl eine Passahmahlzeit gewesen sei, war dazu eben weniger Anlaß vorhanden. Zudem traten früher, wie wir gesehen haben, andere Fragen in den Vordergrund, neben welchen die Erörterung dieses Sachverhältnisses die mehr dogmatisch gerichteten Theologen der ältern Zeit nebensächlich dünken mußte. Heute gibt es umgekehrt solche, so z. B. Gardner, W. Brandt u. a., die der Ansicht sind, daß allein die Sitte der gemeinsamen Mahlzeit Jesu und seiner Jünger bei kritischer Betrachtung als tatsächlicher Ursprung des Abendmahls gelten könne. Die große Mehrzahl der heutigen Forscher ist zwar noch anderer Meinung.

Nach der Auffassung der einen, zu denen Weizsäcker, Lobstein, A. Harnack, Th. Zahn, Grafe und fast alle Frühern gehören, schildern die ältesten ausführlichern Berichte in I Kor. 10 und 11 und in der Didache 9, 10, 14 das Abendmahl als eine eigene Feier, die sogenannte Eucharistie oder das Herrenmahl, am Schlusse eines gemeinsamen oder sogenannten Liebesmahles, der Agape.[2] Nach dem Urteil anderer hingegen wie Jülicher, Haupt, Spitta, R. A. Hoffmann, Drews, Rietschel[3], v. d. Goltz, beschreiben jene Berichte das Abendmahl als eine einheitliche Mahlzeit, das Herrnmahl, auch Agape und Eucharistie genannt. Die Erstern berufen sich einmal auf die schwerlich zu ihrer Ansicht stimmende Aussage in I Kor. $11_{20.\ 21}$[4], ferner darauf, daß die Didache die besondere eucharistische Feier erst nach dem Essen beginnen und ebenso Paulus den Herrn erst nach dem Abendmahl den Kelch ergreifen läßt.[5] Die Andern erwidern, daß Paulus in I Kor. $10_{21}$ nichts von einem Becher des Herrn getrennt von dessen Tisch und I Kor. $11_{20.\ 21}$ nichts von einer gemeinsamen Mahlzeit vor dem Herrnmahl sage, sondern stets nur von dem einen Herrnmahl rede. Sodann stützen sie sich darauf, daß Ignatius anscheinend ohne Unter-

1) Vergl. besonders den Artikel Agapen von Th. Zahn, PRE³ I, 234 ff., den Artikel Eucharistie von Drews, PRE³ V, 560 ff., ebenda siehe genauere Literaturangaben, ferner vergl. den Artikel Eulogie von Ph. Meyer, PRE³ V, 593 f., und bei F. X. Kraus, Real-Encyklop. d. Christl. Altertums ebendieselben Artikel, dann J. Wilpert, Fractio panis 1895; J. F. Keating, The agapé and the eucharist in the early church 1901.

2) Der Name findet sich zuerst bei Ignatius, Jud. $_{12}$; 2 Petr. $2_{13}$. Textlich besser bezeugt ist an letzterer Stelle zwar ἀπάταις; aber Keating a. a. O. 51 beweist mit Gründen, daß die Lesart ἀγάπαις ursprünglicher sei und jedenfalls auf die Agapen angespielt werde.

3) G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, 240. 246.

4) I Kor. $11_{20.\ 21}$: συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν· ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν κ. τ. λ.

5) Didache X, 1: μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε; I Kor. $11_{25}$: ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι.

schied von der gleichen Sache bald als Agape bald als Eucharistie spreche[1], und gerade so später noch die ägyptische Kirchenordnung c. 49 die Agape gelegentlich auch Herrnmahl nenne, was beides deutlich beweise, daß ursprünglich dies alles ein und dasselbe gewesen sei, eine und dieselbe einheitliche Mahlzeit.

Genau besehen stimmen nun, wie mich dünkt, die Vertreter der erstern Ansicht mit den Vertretern der zweiten immerhin soweit überein, daß auch jene sich die besondere eucharistische Feier als sofort auf die gemeinsame Mahlzeit folgend denken und so im Grunde Herrnmahl und Agape doch auch als ein zusammenhängendes Ganzes nehmen und eigentlich fast wie diese als eine kaum unterbrochene Mahlzeit. Und in Anbetracht dieses allgemein anerkannten engen Verhältnisses zwischen der gemeinsamen Mahlzeit und der besondern Feier am Schluß derselben scheint es kaum denkbar, daß Paulus nur die in I Kor. 11 $_{23\,\text{ff.}}$ erzählte besondere Feier nach dem Mahl, einen Trunk und wenige Bissen, und nicht das Ganze als Mahl des Herrn bezeichnet habe oder ein Anderer nur das vorangehende Mahl als Agape. Darum leuchtet die zweite Ansicht, daß es sich bei den Bezeichnungen »Herrnmahl« und »Agape« um das Ganze der Abendmahlsfeier als Einheit handle, gewiß besser ein.[2]

Hingegen scheint mir die mit dieser zweiten Ansicht verknüpfte weitere Meinung, daß auch der Name Eucharistie ursprünglich dasselbe bedeute wie Agape und Herrnmahl, nicht gleichmäßig zutreffend zu sein. Einmal, was das anlangt, daß der Name Eucharistie die ganze Abendmahlsfeier wie der Name Herrnmahl, umfassen soll, so stimmt dazu der gewöhnliche Sprachgebrauch der ältesten Zeugen ziemlich schlecht. Bei Justin, Irenäus, Tertullian und den ältern Vätern überhaupt bedeutet εὐχαριστία im Grunde stets entweder wie im N. T. das weihende Dankgebet beim Abendmahl oder dann die geweihten Elemente. Für die ganze Abendmahlsfeier schlechthin braucht eigentlich erst das Mittelalter[3] den Ausdruck. Zwar dürfte man sich seiner sehr früh schon gelegentlich rednerisch frei zur Bezeichnung der ganzen Feier bedient haben, doch ohne daß man seine eigentlich engere Bedeutung deswegen drangab, wie z. B. Didache IX, 1 zeigt.[4] Sodann, was die völlig gleiche Bedeutung der Ausdrücke Agape und Eucharistie betrifft, so kann man sich dafür höchstens auf Ignatius berufen, und

1) Smyrn. 8, 2, vergl. 7, 1; Rom. 7, 3.

2) Ihr ist auch die Bezeichnung »in agapis κυριακαῖς« der Can. Hippolyt. 172 günstig, die eine Art Verschmelzung der Ausdrücke Herrnmahl und Agape vorstellt, ferner der Umstand, daß die spätern Agapen noch tatsächliche Nachtmahle waren, vergl. Tertull. Apolog. 39: coena nostra etc.

3) Vergl. Drews a. a. O. 561.

4) Vergl. v. d. Goltz, Das Gebet 214: »περὶ εὐχαριστίας ist die zusammenfassende Bezeichnung für das folgende περὶ τ. ποτ. — περὶ δὲ τ. κλάσματος«.

auch bei Ignatius, Ad Smyrn. 7 und 8, sieht man nur, daß er unter den Ausdrücken ἀγάπην ποιεῖν und ἀγαπᾶν auch die Eucharistie verstehen kann, aber nicht, daß für ihn beide Bezeichnungen ἀγάπη und εὐχαριστία unter sich völlig gleichbedeutend gewesen wären. Denn erstens, wenn man die Stelle so auffassen wollte, so müßte man auch anerkennen, daß für Ignatius auch Agape und Proseuche, die er dort mit der Eucharistie zusammen nennt[1], völlig das Gleiche bedeutet hätten. Das wird niemand tun wollen, mag einer auch immerhin vielleicht annehmen, daß für Ignatius Proseuche und Agape enge verbunden waren. Zweitens konnte Ignatius sehr wohl von den Verächtern der Eucharistie, wie er es tut, sagen, es wäre besser für sie, die Agape mitzufeiern, auch wenn er, wie die übrigen ältesten Zeugen, unter dem Worte Eucharistie nicht völlig dasselbe wie unter dem Worte Agape, sondern bloß das weihende Dankgebet am Schlusse der Agape verstanden hat und die durch dasselbe geweihten Elemente, sobald er nur unter Agape sowohl die weihende Eucharistie als das übrige Abendmahl verstand. Denn nichts hinderte ihn, sobald er in der Agape die Eucharistie notwendig inbegriffen dachte, zur Abwechslung einmal den Teil durch das Ganze zu bezeichnen, statt von der Eucharistie von der Agape zu reden, besonders wenn er vorher genau gesagt hatte, welchen Teil der Agape er eigentlich im Auge habe. Diesbezüglich ist aber von der großen Mehrzahl der Gelehrten wenigstens soviel übereinstimmend zugestanden, daß der Begriff Agape ursprünglich nicht nur bei Ignatius, sondern stets eine mit der besondern eucharistischen Feier verbundene gemeinsame Mahlzeit bezeichnet hat[2], wenn auch über das »wie« dieser Verbindung die Ansichten auseinandergehen.[3] Somit ist kein rechter Grund vorhanden, in den Ausdrücken Agape und Eucharistie bei Ignatius und überhaupt ursprünglich ganz gleichwertige Begriffe zu sehen und ebenso in Herrnmahl und Eucharistie. Vielmehr ist mit der erstgenannten Gruppe von Gelehrten anzunehmen, daß der Name Eucharistie ursprünglich überall eigentlich bloß die besondere eucharistische Handlung bezeichnet hat.[4] Dagegen dürfte

---

1) Smyrn. 7: εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται κ. τ. λ. συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν κ. τ. λ.

2) Vergl. Zahn, PRE³ I, 236 f.; F. X. Kraus, Real-Encyklopädie 25.

3) Gemäß der Meinung von Chrysostomus, Theodoret läßt Binterim, Denkw. II, 2, 41 f., u. a. die Eucharistie ursprünglich vor der gemeinsamen Mahlzeit gefeiert sein, Kraus, Zahn u. a. ursprünglich nach derselben. Die Letztern haben meines Erachtens die richtigere Ansicht. Bemerkenswert ist von ihren Belegen besonders der, daß sich dieser älteste Brauch am Gründonnerstag zur Erinnerung an das erste Abendmahl noch bis in späte Zeit erhalten hat (vergl. Augustin, ep. 54, 9).

4) Vergl. Keating a. a. O. 161 f.: and, though the Agapé and the Eucharist were at first united, inter alia the language of St. Paul indicates that from the first there was some distinction between the two.

also der Name Agape allerdings ursprünglich die ganze Feier zusammen bezeichnet haben[1] gerade wie bei Paulus und bei andern alten Zeugen der Ausdruck Herrnmahl nach der Meinung der zweiten Gruppe von Gelehrten.

Offenbar beruht nun freilich die Bezeichnung Agape, trotz dieser tatsächlich umfassenden, ältesten Bedeutung, im Grunde nicht auf der Betrachtung der Abendmahlsfeier als Ganzen, sondern vielmehr auf der ihrer Abzweckung. Tertullian sagt sehr einleuchtend einmal: »Unser Abendmahl bezeugt durch den Namen seinen Sinn; denn es heißt, was Liebe bei den Griechen«.[2] Aus seinen weitern Erläuterungen folgt sodann, daß das Abendmahl diesen Namen für ihn vornehmlich trägt, weil es zur Unterstützung Bedürftiger dient. Nicht viel anders erklärt auch Clemens Alexandrinus, daß das nach der Schrift Agape geheißene Abendmahl der Agape wegen geschehe, also das Mahl nicht die Agape sei, sondern der Erweis der teilnehmenden, mitteilsamen, guten Gesinnung[3]. Immerhin erhellt aus Clemens' Ausdrucksweise hier und auch sonst,[4] daß er Agape nicht so einseitig wie Tertullian fast nur als Liebe im Sinne von Armenunterstützung faßt[5], wennschon auch mit als solche. An der Richtigkeit von beider Erklärung des Namens Agape aus Sinn und Zweck des Abendmahls aber läßt schon die wesentliche Übereinstimmung und besonders der enge Anschluß an den Wortsinn nicht zweifeln. Übrigens hat auch Paulus, wie bei anderer Gelegenheit dargetan worden ist, eine sehr ähnliche Meinung über den Sinn des Abendmahls in I Kor. 10 und 11 ausgesprochen. Denn was er mit dem Ausdruck κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ bezeichnet, ist nichts als eine leichte Nüance von Agape, ich möchte sagen, eine leichte Veräußerlichung jenes innerlichern Begriffs, christliche Gemeindegemeinschaft, »Kommunion«, anstatt Liebe.[6] Der Gedanke an die Aushilfe der Armen aber lag auch bei ihm gewiß nicht ganz abwegs. Wenig-

1) Keating 165: I have been led to the same conclusion as Bishop Lightfoot (Apostolic Fathers vol. II, sect. I, 313), viz. »that in the Apostolic Age the Eucharist formed part of the Agapé. The original form of the Lord's Supper . . . . . . was thus in a manner kept up.«

2) Apolog. 39: coena nostra de nomine rationem sui ostendit. Id vocatur, quod dilectio penes Graecos.

3) Paed. II, 1, 6: ἡ δὲ ἐπίγειος δεῖπνον κέκληται, ὡς ἐκ τῆς γραφῆς ἀποδέδεικται (vergl. Jud. $_{12}$ [2 Petr. $2_{13}$; Joh. $13_{1.\ 2}$]) δι' ἀγάπην μὲν γινόμενον τὸ δεῖπνον, ἀλλ' οὐκ ἀγάπη τὸ δεῖπνον, δεῖγμα δὲ εὐνοίας κοινωνικῆς καὶ εὐμεταδότου.

4) Vergl. Paed. II, 1, 7. 9.

5) Siehe auch Tertull. de orat. 28; de bapt. 9.

6) Damit soll nicht behauptet sein, daß der Name Agape etwa der ältere Ausdruck sei. Probst, Liturgie der drei ersten Christl. Jahrhunderte, Tübingen 1870, sagt zwar ohne sichern Anhalt S. 18, daß das die κοινωνία darstellende urchristliche Mahl erst später den Namen Agape erhalten habe. Wir wissen hierüber nichts.

stens braucht auch er ziemlich oft den Ausdruck κοινωνία im Sinne und bei Gelegenheit von Unterstützung durch die Gemeinschaft.[1] Desgleichen dürfte die Rüge des ungebührlichen Essens und Trinkens der Einen, des Hungerns der Andern beim Gemeindemahl in solcher Richtung weisen[2], wenngleich für Paulus zweifellos die Vereinigung, die Gemeinschaft der Gläubigen im allgemeinen beim Abendmahl das Wesentliche gewesen ist[3], gerade wie für Clemens Alex. das Wohlwollen an der Agape, nicht das Wohltun.

Nach dem Merkmal der Gemeinsamkeit beurteilt Paulus sogar zum Teil — das ist, wenn man nur auf seine Ausführung in I Kor. $11_{20.\,21.\,33}$ achtet —, welches Essen als »Herrnmahl« zu betrachten sei und welches nicht. Wenn jeder sein eigenes Mahl vorweg nimmt, und die Brüder nicht aufeinander warten, so ist das kein Herrnmahl. Indessen zeigen dann die dazwischen liegenden Verse, daß für Paulus die Bezeichnung Herrnmahl doch nicht allein an diesem Merkmal haftet, sondern auch daran, daß das Mahl der Gemeinde der besondern Handlung und den Aussagen des Herrn in der Nacht, da er verraten ward, entspricht. Und so liegt es ja ohnehin nach dem ersten Sinne des Ausdrucks κυριακὸν δεῖπνον am nächsten, diese Bezeichnung und diesen Begriff herzuleiten von jenem letzten Nachtmahl des Herrn und sie darauf zunächst zu gründen, daß man dasselbe nachahmte, soweit wie es möglich schien und gut. Deshalb ist es denn auch heute die gewöhnliche Meinung, daß das Abendmahl ursprünglich eben von der Zeit, zu der es zuerst gefeiert worden war, von der Nacht des Verrats I Kor. $11_{23}$, δεῖπνον[4], Abendmahl, Nachtmahl hieß und als solches gehalten wurde[5] und κυριακὸν δεῖπνον zunächst davon, daß

1) Röm. $15_{26.\,27}$; $12_{13}$; II Kor. $8_{4}$; $9_{13}$; sonst ist zu vergleichen Apg. $2_{42}$ und $_{44-47}$; Hebr. $13_{16}$. Über den strittigen Sinn von κόινωνία in Apg. $2_{42}$ wage ich zwar keinen sichern Entscheid, aber der Vergleich mit den folgenden Versen und Apg. $4_{32}$ legt einen Sinn des Wortes, wie es ihn anerkanntermaßen an der Hebräerstelle hat, am nächsten.

2) I Kor. $11_{21.\,22}$: καὶ ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει. — καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας.

3) Vergl. I. Kor. $11_{33}$: ὥστε, . ., συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε; denn danach ist für Paulus offenbar eben bloß die gemeinsame Abhaltung des Herrnmahls das Wesentliche, nicht etwa das Mitteilen untereinander dabei, vergl. Schmiedel, Hand-Commentar[2] II, I, 161 zu Vers 33; Axel Andersen a. a. O. 116 ff.

4) Vergl. neben I Kor. $11_{20.\,25}$; Lk. $22_{20}$; Joh. $13_{2.\,4}$; Offbg. $3_{20}$; $19_{9}$ und Lk. $14_{12}$ ἄριστον ἢ δεῖπνον.

5) Vergl. F. X. Kraus, Real-Encyklopädie I, 433; Keating a. a. O. 172 ff. Letzterer zeigt, daß Tertullian den Ausdruck coena auf Agape (Apolog. 39) und Eucharistie (De Spectac. 13) anwendet, Hippolyt auf die Eucharistie (In Proverb. II fragm.), und erwähnt den im Westen beliebten, spätern Brauch des Ausdrucks vorzüglich für das Abendmahl am Gründonnerstag, bei dem Agape und Eucharistie noch verbunden waren.

man es in dem besondern Sinne und nach der Weise des Herrn bei seinem letzten Abendmahl hielt.[1]

Über den Ursprung und eigentlichen Sinn des Begriffes »Eucharistie« wird ebenso wie über den des nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte noch ältern Ausdruckes »Brotbrechen« für das Abendmahl, soweit es nach den frühern Untersuchungen noch nötig scheint, im Folgenden weiter gehandelt werden. Nach dem nämlich, was sich uns früher über das Brotbrechen ergeben hat, ist von vornherein klar, daß dieser Name, gerade wie der Name Eucharistie, von der Bezeichnung einer Einzelheit oder eines Teiles auf das Ganze übertragen worden ist, so wie es in der Apostelgeschichte zuerst gelegentlich der Fall sein dürfte.[2] Im Grunde hat ja, wie wir gesehen haben, der Ausdruck Brotbrechen in ältester Zeit ungefähr bedeutet, was der Ausdruck Eucharistie in erster Linie etwas später, nämlich dankende Weihe.

Läßt sich nach der vorhergehenden Untersuchung bestimmt annehmen, daß die älteste christliche Abendmahlsfeier ein zusammenhängendes Mahl, das Abendmahl, Herrnmahl oder Liebesmahl genannt, gewesen ist, und daß dabei die Eucharistie und das Brotbrechen als besondere Einzelheiten statthatten, so ist jetzt weiter festzustellen, wo der ursprüngliche Platz der letztern beiden Handlungen bei der Abendmahlsfeier gewesen ist.

Paulus und Lukas weisen bekanntlich durch ihre Kelchworte die Kelchhandlung deutlich an den Schluß der Mahlzeit. Sie drücken sich aber dabei so aus, daß manche glauben annehmen zu müssen, zwischen der Danksagung über dem Kelch und der über das Brot, bezw. den beidseitig sich anschließenden Handlungen habe ursprünglich ein gewisser Zwischenraum gelegen.[3] In der Tat will es auf den ersten Blick scheinen, die Kelchhandlung sei eigentlich durch die Bemerkung μετὰ τὸ δειπνῆσαι bei Paulus und Lukas ans Ende gerückt, und folglich werde die Brothandlung früher, während des Essens noch, vorgenommen gedacht, wie es Matthäus und Markus sagen: »während sie aßen, nahm Jesus Brot« usw. Eine unüberwindliche Schwierigkeit ist jedoch bei solcher Auffassung, daß wir sonst nicht das Geringste von einer derartigen Unterbrechung und Trennung der beiden Handlungen erfahren, und daß auch die Berichte von Paulus und Lukas sonst eher dagegen sprechen. Denn nicht nur sehen wir in I Kor. $10_{16.\,21}$, $11_{26\text{ff.}}$ Brot und Becher stets verbunden, sondern in I Kor. 11 und in Lk. 22 ist auch im Gegensatz zu Matthäus und Markus nicht einmal deutlich von einer besondern Eucharistie für den Kelch die Rede.

1) Vergl. Berning a. a. O. 92. Keating a. a. O. 171 f. stellt gegen Bigg fest, daß der Ausdruck κυριακός auf Jesus geht, nicht auf Gott.

2) Vergl. Keating a. a. O. 43 f. zu Apg. $2_{42}$: it seems in this passage to include the Eucharist, and what was subsequently known as the Agapé.

3) So Lobstein a. a. O. 460 f.; Schmiedel, Hand-Commentar[2] II, I, 161 u. a.

Mit großer Kürze schreibt Paulus I Kor. $11_{25}$ ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον. Dabei aber ist nur die wegen der Stellung von ὡσαύτως ohnehin zunächst liegende Ergänzung von ἔλαβεν möglich, da εὐχαριστήσας an der Stelle höchst wahrscheinlich intransitiv gebraucht, ἔκλασεν auf den Kelch unanwendbar, das Austeilen des Kelches von Paulus aber übergangen ist, und τὸ ποτήριον ein Akkusativ sein muß.[1] Bei Lukas hinwieder wird, wegen der Versetzung von ὡσαύτως hinter καὶ τὸ ποτήριον, wohl am natürlichsten bloß ἔδωκεν ergänzt, sodaß es eigentlich bei beiden Schriftstellern noch näher liegt, an eine gemeinsame Eucharistie für Brot und Kelch zu denken als an eine weiter getrennte.

Freilich erhebt sich, wenn man jene Erklärung von μετὰ τὸ δειπνῆσαι abweist, die Frage, was denn diese Bemerkung sonst anderes besagen könnte. Auf Brot- und Kelchhandlung zugleich kann sie sich, so sehr dies auch sachlich einleuchten würde, nicht beziehen; ihre Stellung im Satze läßt nur die Beziehung auf das Nehmen oder Geben des Kelches zu. Kann sie daher aus anderweitigen Gründen nicht einen zeitlichen Abstand zwischen der Brot- und der Kelchhandlung ausdrücken, so hätte sie eigentlich bloß dann Sinn und Zweck, wenn sie eine ähnliche zeitliche Angabe bei der Brothandlung wiederholte; aber eine solche scheint in dieser nicht gegeben zu sein. Deshalb versagt bisher jeder Versuch, einen Einblick in die ursprüngliche Stellung der Eucharistie von dem Zusatze μετὰ τὸ δειπνῆσαι aus zu gewinnen, an diesem Punkte.

Anderseits wird von Einzelnen behauptet[2], die besondere Eucharistie von Brot und Kelch, die uns die neutestamentlichen Berichte schildern, habe ursprünglich den Eingang der Mahlzeit gebildet. Wie man dies entgegen dem deutlichen ἐσθιόντων αὐτῶν von Matthäus und Markus und dem μετὰ τὸ δειπνῆσαι von Lukas und Paulus festhalten will, ist schwer begreiflich. Hievon abgesehen scheinen allerdings die zwei ersten eucharistischen Gebete der Didache auf den ersten Blick einer solchen Vorstellung über die ursprüngliche Stellung der Eucharistie nicht ganz ungünstig, und das dritte Gebet der Didache könnte allenfalls der später nachweisbaren Sitte eines Schlußdankgebetes nach dem Genuß der h. Speise entsprechen. Indessen sind doch auch hier dieser Annahme die Schlußsätze, in welche das dritte Gebet ausgeht, Didache c. X, 6, allzu ungünstig. Die Ausrufe: »Wer heilig ist,

---

1) Vergl. Rückert a. a. O. 202. Eine geschichtliche Bestätigung dieser Meinung gibt für I Kor. 11 eine Stelle aus der von Wobbermin (T. u. U., N. F., Bd. II, H. 3b, 1899) veröffentlichten Serapionsammlung $5_5$: ὅτι ὁ κύριος Ἰ. Χρ. ἐν ᾗ νυκτὶ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τ. μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων· κ. τ. λ. mit der folgenden 10: ὅτι ὁ κύριος Ἰ. Χρ λαβὼν ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι ἔλεγε τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· κ. τ. λ. zusammengehalten. Für Lk. 22 leistet dasselbe ein Vergleich mit Ap. Konst. VIII, 12.

2) So von Drews, PRE[3] V, 563 u. a.

trete herzu, wer es nicht ist, tue Buße! Maran atha! Amen« erinnern, wie bereits früher beiläufig erwähnt wurde, in auffälliger Weise an die spätern liturgischen Aufforderungen vor dem Genusse der h. Speise und wollen sonst auf irgend etwas anderes, etwa das Auseinandergehen der Abendmahlsgenossen oder den Zutritt zur Gemeinde im allgemeinen, kaum passen.[1] Auch stimmt zu gut zu der Bedingung der Heiligkeit oder Buße, an die der Zutritt darin geknüpft wird, daß später, c. XIV, 1, als Vorbedingung der richtigen Eucharistiefeier die Pflicht, die Sünden zu bekennen, eingeprägt wird, weshalb gewiß auch hier c. X, 6 an den Vollzug derselben zu denken ist.

Die Meinung wieder anderer ist darum, daß in den zwei ersten Gebeten der Didache, c. IX, die Gebete für die Agape und im dritten, c. X, das eigentliche eucharistische Gebet zu erkennen sei.[2] Indessen erweist sich die schon oben von uns als unhaltbar beurteilte Unterscheidung zwischen der Agape und der besondern Eucharistie auch in dieser Beurteilung der Didache als undurchführbar. Die besondere Eucharistie folgt in ihr unleugbar, wenn man nicht zu künstlichen Umdeutungen des Ausdruckes greifen will[3], am, aber auch einfach zum Schlusse der Mahlzeit und in diesem Sinne, wie es heißt, »nach der Sättigung«.[4] Am besten wird man darum mit A. Harnack, Spitta, Drews, Rietschel u. a.[5] annehmen, daß es sich bei den ersten zwei eucharistischen Gebeten der Didache um die Anfangsgebete, beim dritten eucharistischen Gebet um das Schlußgebet derselben einen Mahlzeit handelt, welche Paulus Herrnmahl, Ignatius Agape oder Eucharistie und die Didache selbst Eucharistie nennt. Daß dies in der Tat die Meinung des Verfassers der Didache ist, geht ohnehin auch daraus

1) Es mag sein, daß v. d. Goltz recht hat, wenn er (a. a. O. 222, vergl. 212. 218) vermutet, daß $10_6$ in kurzen Stichworten die Feier begleitende Gesänge und Formeln angedeutet seien. Immerhin scheint doch ebenso möglich, daß sich aus diesen einfachen Gebetswünschen und Ausrufen erst später der Hymnus, Hosianna usw. entwickelt hat.

2) Vergl. Zahn, Forschungen III, 293 ff.; Weizsäcker a. a. O. 579; Haupt a. a. O. 27.

3) Eine solche scheint mir auch die Vermutung, die v. d. Goltz am Schlusse seiner sonst sehr einleuchtenden Darlegung ausspricht, μετὰ τὸ ἐμπλησθ. sei vielleicht mit »Anfüllung (scil. des Bechers und des Brottellers) zu übersetzen«. Wie sollte jemand auf einmal diese Begriffe, die weder vor- oder nachher genannt sind, in dem Satze finden?

4) X, 1: μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε, wozu zu vergleichen Joh. $6_{12}$: ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν, ferner die gesetzliche Vorschrift Deuteron. VIII $_{10}$: καὶ φαγῇ καὶ ἐμπλησθήσῃ, καὶ εὐλογήσεις κύριον τὸν θεόν σου κ. τ. λ. — Auch Keating a. a. O. 53 urteilt über den Ausdruck »apparently, after the Agapé« in unserm Sinne. Er vergleicht not. 4: Canon. Hipp. edant bibantque ad satietatem; Tertullian Apol. 39: ita saturantur, ut etc.

5) A. Harnack, Lehre der 12 Apostel 31; Spitta a. a. O. 248 ff.; Drews a. a. O. 562 ff.; Rietschel a. a. O. 251; Funk, Patr. ap. v. I², Tübingen 1901, 20 adn.

hervor, daß er die ersten zwei Gebete aufführt mit der Vorbemerkung πρῶτον, c. IX, 2, und dann entsprechend das dritte mit μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι, weil er so offenbar zeigt, daß er das letztere als Schlußgebet meint und jene beiden als Anfangsgebete bei ein und derselben Feier. Allerdings bezieht man gewöhnlich πρῶτον bei der Kelcheucharistie auf den Gegensatz zur folgenden Broteucharistie. Aber dort fehlt jeder entsprechende, die zeitliche Folge andeutende Ausdruck; kann doch das bloße δέ hiefür nicht gelten[1], sondern erst μετὰ τὸ ἐμπλησθ. bei der Schlußeucharistie.

Die genauere Anschauung von der Stellung der Eucharistie innerhalb der urchristlichen Abendmahlsfeier, welche man aus der Didache gewinnt, ist deshalb also die, daß man eine doppelte Eucharistie erst über Kelch und Brot vor der Mahlzeit beobachtet und dann eine einfache Eucharistie über Speise und Trank zusammen nach der Mahlzeit, welche sich mit der durch Aussprüche des Herrn von seinem Leib und Blut beim letzten Abendmahl ausgezeichneten Danksagung über Brot und Kelch, bezw. mit der spätern, besondern kirchlichen Eucharistie insofern zu decken scheint, als ihr offenbar auch noch eine besondere Handlung folgte ähnlich derjenigen des Abendmahls im gewöhnlichen, engern Sinne[2]. Die so in der Didache gewonnene Anschauung erweist sich aber bei schärferem Zusehen auch als sehr nützlich zur Erhellung der neutestamentlichen Abendmahlsberichte.

Ganz ähnlich redet nämlich besonders Paulus, scheinbar allerdings zeitlich unbestimmt, erst in I Kor. $10_{16}$ von einer doppelten Kelch- und Brotweihe, und dann, wie wir oben beiläufig angedeutet haben, in I Kor. $11_{24.\ 25}$ wenigstens sehr wohl möglicherweise von einer Dankesweihe von Brot und Kelch nach dem Essen. Zwar haben bisher die meisten angenommen, in I Kor. $10_{16}$ sei selbstverständlich das gleiche Brotbrechen und der gleiche gesegnete Kelch gemeint wie I Kor. $11_{24.\ 25}$; aber im Grunde spricht sehr vieles hiegegen.[3] Das eine Mal, in I Kor. 10, ist von einer Eulogie die Rede, das andere Mal, I Kor. 11, von einer Eucharistie. Dort stellt Paulus die Kelchhandlung gerade wie die Didache voran, hier die Brothandlung, genau wie das Gebet Did. c. X, 3, die Speise vor den Trank. Dort spricht

---

1) περὶ δὲ τοῦ κλάσματος IX, 3.

2) Richtig sagt v. d. Goltz a. a. O. 213, daß die Kommunion nach dem Gebet c. X stattfand und den Charakter einer besondern Handlung trug neben der Mahlzeit. Doch glaube ich nicht, daß der Verfasser der Didache, wie v. d. Goltz meint, die Mahlzeit als »profan« und nur den Empfang der Elemente am Schluß als »sakramental« (vergl. S. 221 f. auch die Anm.) und ein Heiliges angesehen hat, da er von der Eucharistie im allgemeinen schon als Heiligem warnt IX, 5. Zwiefach heilig, ἅγια ἁγίων, mochten ihm die besonders am Schluß geweihten Elemente schon scheinen, aber ἅγια gewiß auch schon Kelch und Brot nach den ersten Dankgebeten.

3) Vergl. auch v. d. Goltz a. a. O. 215.

er vom Inhalt ganz allgemein als von der Gemeinschaft des Blutes und des Leibes Christi, hier ist er genauer wenigstens hinsichtlich des Blutes. Dort redet er deutlich von zwei Weihehandlungen, hier, wenigstens bestimmt, nur von einer.

Nun erwidert man freilich hinsichtlich der ersten Verschiedenheit zwischen Eulogie und Eucharistie, sie sei unerheblich. Die beiden Ausdrücke wechselten unterschiedslos, wie schon die Berichte der Synoptiker Matthäus und Markus bewiesen. Aber ein solcher Schluß von den Synoptikern auf Paulus ist anerkanntermaßen unsicher, und wenn man dann etwa I Kor. $14_{16}$ als Beweis für den unterschiedslosen Wechsel bei Paulus selber anführt, so ist zu bemerken, daß die Stelle nicht vom Abendmahl handelt und darum nur soviel beweist, daß die Worte εὐχαριστεῖν und εὐλογεῖν in der Bedeutung einander so nahe kamen, daß eines das andere unter Umständen ersetzen konnte, aber nicht beweist, daß sie völlig gleichbedeutend waren. Denn eine Menge Worte lassen sich manchmal durch andere ersetzen, haben aber doch daneben ihren eignen Sinn, der unter andern Umständen sie ganz besonders passend erscheinen läßt vor andern von ähnlicher Bedeutung. Auch wird man zugeben müssen, daß ein begründeter Wechsel der beiden Ausdrücke bei Paulus und besonders bei Markus und Matthäus einleuchtender wäre als der durchaus unverständliche, grundlose, wie ihn jetzt die meisten annehmen. Nun sehen wir aber tatsächlich, daß später noch die sogenannte ägyptische Kirchenordnung, c. 47, ausdrücklich die Einleitung der Agape durch Gebet, Brotbrechen und Darreichen eines Bissens an die Gäste als bloße Eulogie von der Eucharistie als dem Leib des Herrn unterscheidet. Ferner vernehmen wir, daß man später allgemein die im Gottesdienst auf dem Altar vorläufig dargebrachten und geweihten Gaben, aus denen dann das eigentliche Eucharistieopfer erst nach dem jeweiligen Bedürfnis ausgewählt wurde, Eulogien nannte.[1] Das legt die Vermutung nahe, daß Paulus nicht zufällig die erste Handlung über dem Kelch Eulogie genannt hat, sondern eher, um hiemit nach dem gleichen Sprachgebrauch wie jene Spätern die vorläufige, erste Weihe zu bezeichnen, im Gegensatz zur eigentlichen Schlußeucharistie über dem Brot, sodaß also bei ihm schon in den bloßen Ausdrücken Eulogie und Eucharistie selber der Unterschied gegeben sein kann, den wir den Verfasser der Didache mit πρῶτον und μετὰ τὸ ἐμπλησθ. bezeichnen sahen, die zweierlei Dankesweihe, am Anfang und am Schluß. Es empfiehlt sich diese Annahme umsomehr, als sie allein auch die Zeitbestimmung μετὰ τὸ δειπνῆσαι in I Kor. $11_{25}$ verständlich macht, nämlich so, daß durch diesen Zu-

---

1) Vergl. Du Cange, Glossar. 447. 448 εὐλογίαι; Brightman, Liturgies eastern and western 1896, 527; F. X. Kraus, Real-Encyklopädie I, 451 f., Artikel Eulogien.

satz zum Teil nochmals beim Nehmen des Kelches gesagt wird, was beim Nehmen des Brotes eben schon in καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν ausgedrückt ist, wie dies das vorausgeschickte ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον andeutet, weil die eucharistische Weihe als solche immer die Weihe nach dem Essen bezeichnete. Allerdings scheinen Lukas und der Verfasser der Didache nichts von der doppelten Benennung Eulogie und Eucharistie in solchem Sinne gewußt zu haben, da beide nur von εὐχαριστεῖν reden. Allein eine ähnliche Gleichgiltigkeit gegen diese Unterscheidung beobachtet man auch später etwa trotz der besprochenen, vielfach vorkommenden, deutlichen Unterscheidung zwischen Eulogie und Eucharistie. Von einigen wird auch später umgekehrt etwa die eigentliche Eucharistie Eulogie genannt, und so der feinere Unterschied geradeso mißachtet. Gleiches dürfen wir darum gerade bei Lukas, den wir auch sonst die Überlieferung vielfach abschleifen sehen, ganz wohl voraussetzen[1] und ebenso anderswo. Somit bleibt jedenfalls wenigstens das eine sicher, daß schon die verschiedene Bezeichnung, die Paulus in I Kor. 10 und 11 für die Dankesweihe braucht, wirklich auf eine ähnliche Verteilung der eucharistischen Gebete im Abendmahl bei ihm und somit in ältester Zeit überhaupt deuten kann, wie wir sie in der Didache wahrgenommen haben.

Zweitens spricht für die gleiche Anordnung der eucharistischen Gebete zunächst bei Paulus und in der Didache das übereinstimmende Voranstehen der Kelchesweihe vor dem Brotbrechen in I Kor. 10 und Didache c. IX entgegen dem übereinstimmenden Voranstehen des Dankes über dem gebrochenen Brot, bezw. für die Speise in I Kor. 11 und in Didache c. X.[2] Einen vernünftigen Grund für diesen übereinstimmenden, auffallenden Wechsel gewährt nur die Annahme, daß eben tatsächlich beim Abendmahl ursprünglich anfangs erst über den Kelch und dann über das Brot eine Dankesweihe vollzogen worden ist, hernach dagegen gedankt wurde vornehmlich für das Brot oder die Speise und dann erst in zweiter Reihe für den Kelch oder Trank. Freilich könnte man fragen, warum sonst jede Spur hievon fehlt. Die Erklärung der Abwesenheit dieses ältesten Brauches bei Matthäus und Markus wird sich indessen hernach finden. Bei Lukas hinwieder wäre der älteste Brauch wohl noch deutlicher sichtbar, als es jetzt der Fall ist, wenn es Lukas nicht beliebt hätte, das Abendmahl in ein Passahmahl umzuwandeln.[3] Immerhin ist auch jetzt noch Lk. $22_{17}$ die erste Eucharistie wie in der Didache und bei Paulus in I Kor. 10 eine

---

1) Vergl. schon Lk. $24_{30}$: ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς.

2) Dieselbe Ordnung zeigen die δεῖπνα c. 48 und 52 der ägyptischen Kirchenordnung, bei Achelis 106. 111.

3) v. d. Goltz a. a. O. meint, zwischen Lk. $22_{18}$ und $_{19}$ wäre der Segen des Brotes zu erwähnen gewesen, sei aber weggefallen, weil dies als Doublette zu Vers 19 erschienen wäre.

Danksagung über einen Kelch, während die Schlußeucharistie Lk. $22_{19}$ ebenso wie bei diesen beim Brote zuerst einsetzt.

Drittens spricht für die gleiche Stellung der eucharistischen Gebete bei Paulus und überhaupt in ältester Zeit wie in der Didache, daß Paulus den Inhalt und die Bedeutung der geweihten Handlung in I Kor. 10 etwas anders beschreibt als in I Kor. 11, und gerade so auch der Inhalt der Anfangsgebete der Didache einigermaßen verschieden ist von dem des Schlußgebets; obschon beidenorts, wie wir früher gelegentlich beobachtet haben und später noch völliger gezeigt werden wird, gewisse Grundgedanken gleichmäßig wiederkehren. Diese übereinstimmende Verschiedenheit und Gleichheit wird sich am besten so erklären, daß man annimmt, es werde von Paulus in I Kor. $10_{16}$ gleichwie von den Anfangsgebeten der Didache einleitend dasselbe umschrieben, was dann in I Kor. 11 und in dem Schlußgebete der Didache als Grundgedanke schärfer hervortritt.

Viertens hat endlich auch die Tatsache einer bloß einmaligen besondern Eucharistie am Schlusse der Mahlzeit, die wir in der Didache erkennen, in der neutestamentlichen und sonstigen ältesten Überlieferung ganz ansehnlichen Anhalt und könnte darum wohl das Ursprüngliche sein. Wir haben schon früher darauf verwiesen, daß, genau betrachtet, kein Anhaltspunkt weder bei Paulus in I Kor. 11 noch bei Lukas c. $22_{19.20}$ gegeben sei, um bei ihnen ein doppeltes Dankgebet, über das Brot und über den Kelch, berichtet zu finden. Indessen konnte man bis dahin ein solches Ansinnen durch den Verweis auf die doppelte Weihe in I Kor. $10_{16}$ niederschlagen. Anders aber wird die Sache jetzt, nachdem wir gesehen, daß dort die Anfangsgebete beim Abendmahl gemeint sind wie in Didache IX, I Kor. 11 dagegen die Schlußeucharistie wie in Didache X, und wo wir nicht leugnen können, daß die Schlußeucharistie der Didache eine bloß einfache gewesen ist. Da wird man sich der Einsicht nicht mehr verschließen dürfen, daß es auch bei Paulus in I Kor. 11 und Lukas $22_{19.20}$ nicht anders ist, weil ohnehin, wie früher erwähnt worden ist[1], aus grammatischen und sachlichen Gründen bei dem auf den Kelch weisenden ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον eigentlich kein εὐχαριστήσας, sondern nur ἔλαβεν, bezw. ἔδωκεν ergänzt werden kann, zumal dazu auch das sich sehr wohl fügt, was vorhin über die Stelle gesagt worden ist, daß die Angabe εὐχαριστήσας ἔκλασεν, soweit sie eine auch für den Kelch passende zeitliche Bestimmung enthält, bei diesem durch den Zusatz μετὰ τὸ δειπνῆσαι ausdrücklich ergänzt oder wiederholt wird; denn dies zeigt augenscheinlich, daß jene Angabe nach Paulus' und Lukas' Meinung nur das Brot betrifft. Überdies spricht für die bloß einmalige Eucharistie in ältester Zeit einmal bei Lukas noch der Umstand, daß derselbe

---

1) Vergl. S. 230 f.

die Aufforderung τοῦτο ποιεῖτε εἰς τ. ε. ἀνάμνησιν nur beim Brote setzt und nicht mehr beim Kelch[1], und dann bei Paulus der, daß er I Kor. $11_{26}$ nur bei τὸν ἄρτον ein auf die Weihehandlung zurückweisendes τοῦτον zusetzt, bei τὸ ποτήριον nichts. Ferner dürfte auch die alte Bezeichnung der Eucharistie in der Apostelgeschichte und z. B. auch Didache XIV, 1 bloß mit dem Ausdruck »Brotbrechen« sich mit darauf gründen, daß dieser Ausdruck, weil er die einmalige besondere Schlußeucharistie beim Brote bezeichnete, genugsam anzuzeigen schien, was gemeint sei[2], gerade wie wenn anderseits nur vom Abendmahl als der Eucharistie gesprochen wurde.

Noch andere Spuren der ursprünglich bloß einmaligen Eucharistie enthalten die, wie schon früher bemerkt wurde, offenbar durch die Erinnerung an das Abendmahl, bezw. die Agape und Eucharistie beeinflußten Erzählungen der Speisungen der Vier- und Fünftausend. Oder vielmehr wir sehen ebendiese Berichte schon die sich widersprechende Überlieferung einer bloß einmaligen und einer doppelten Eucharistie widerspiegeln, der wir in den Abendmahlsberichten von Paulus, Lukas und der Didache einerseits und von Matthäus und Markus anderseits zuerst begegnen. Die Berichte Mt. $14_{19}$, $15_{36}$, Mk. $6_{41}$, Lk. $9_{16}$ wissen entsprechend den Angaben der Didache und des Paulus und Lukas beim eigentlichen Abendmahl nur von einer einmaligen Eulogie (Mt. $14_{19}$, Mk. $6_{41}$, Lk. $9_{16}$) oder Eucharistie (Mt. $15_{36}$) über den Broten und von keiner besondern über den an den Abendmahlstrank erinnernden Fischen.[3] Auch in Joh. $6_{11}$ wird, ganz ähnlich wie bei Lukas und Paulus die Kelchhandlung mit ὡσαύτως καί,

1) Wenn Paulus, trotz gleicher Anschauung betreffs der bloß einmaligen Eucharistie, den Zusatz wiederholt hat, so dürfte das darauf beruhen, daß er das Wort ποιεῖν nicht im Sinne von opfern gebraucht hat wie Lukas hier und c. $2_{27}$, weshalb er es anstandslos beim Kelch wiederholen konnte, vergl. oben S. 190 ff.

2) Es scheint mir diese Annahme einfacher und besser gerechtfertigt als die fast nur durch gnostische Abendmahlserzählungen empfohlene Meinung Harnacks, der Ausdruck rühre von dem Brauche her, das Abendmahl bloß mit Brot zu feiern. Wohl reden auch die Canon. Hipp. c. XXXIII, 1; Achelis 170; XXXIV, 179. 181 anscheinend von solchen Feiern, allein anderswo zeigen sie selber (173. 135), daß bei diesen Feiern der Gebrauch von Wein doch nicht fehlte, und gleiches zeigt der Vergleich von ägyptischer Kirchenordnung c. 48; Achelis 106 und c. 50; Achelis 109 f., c. 47 S. 104.

3) Daß Christus symbolisch durch den Fisch dargestellt wurde, wissen wir sowohl von den altchristlichen Denkmälern her (vergl. Wilpert a. a. O. 81 ff.), wie aus Aussagen der Väter (Origenes in Matthaeum t. III, 584 ed. B. B. Melito, Spicil. Sol. II, 173; andere Stellen siehe bei F. X. Kraus, Real-Encyklopädie Artikel Fisch). Sofern Christus nun als Inhalt des Abendmahlskelches galt, als Abendmahlstrank auf diese oder jene Weise, mochte auch dieser unter dem gleichen Symbol des Fisches erscheinen. Wilpert neigt aber wohl mit Recht dazu, den Ursprung des christlichen Fischsymbols vielmehr geradezu in der wunderbaren Speisung und ihrer symbolischen Verwendung von der

so die Handlung mit den Fischen mit einem bloß auf das vorhergehende διέδωκεν zurückgreifenden ὁμοίως καί angeschlossen.[1] Und bloß in Mk. $8_{6.7}$ ist offenbar entsprechend dem jetzigen Abendmahlsbericht von Markus wie Matthäus, der von einem εὐλογεῖν beim Brote und einem εὐχαριστεῖν beim Kelche berichtet, von einem doppelten Weihegebet die Rede, einer Eucharistie beim Brote und einer Eulogie bei den den Kelch andeutenden Fischen.[2]

Außer dem N. T. sind allerdings die Spuren davon, daß die einmalige Eucharistie das ursprünglichere ist, wenigstens in der Berichterstattung über das ursprüngliche Abendmahl bei den alten Vätern, nicht häufig. Wahrscheinlich bezeugt bloß eine Weihe von Brot und Kelch die einer mutmaßlich sehr alten, nach Harnack[3] jedenfalls noch dem zweiten Jahrhundert angehörenden Quelle der apostolischen Kirchenordnung entstammende Aussage: ἐπιλάθεσθε, ἀδελφοί, ὅτε ᾔτησεν ὁ διδάσκαλος τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ ηὐλόγησεν αὐτὰ λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμα κ. τ. λ.[4] Ist doch da nicht einmal von getrennten Worten des Herrn bei Brot und Kelch die Rede. Ebenso hat vielleicht Justin ursprünglich nichts von einer besondern Kelcheucharistie gewußt. Wenigstens scheint das ὁμοίως, das bei ihm wie in Joh. $6_{11}$, $21_{13}$ das paulinisch-lukanische ὡσαύτως ersetzt, in seinem Abendmahlsberichte jetzt eigentlich unnötig[5], da in den jetzigen Texten hinterher noch ausdrücklich gesagt wird, daß Jesus auch den Kelch nahm und dankend weihte.[6] Deshalb liegt der Verdacht nahe, daß die letztern Ausführungen erst später zur Verdeutlichung oder Ver-

---

Eucharistie zu finden, statt in der akrostychischen Deutung des Wortes ΙΧΘΥΣ, a. a. O. 83.

1) ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις ὁμοίως καὶ ἐκ (!) τῶν ὀψαρίων ὅσον ἤθελον, vergl. auch $21_{13}$: καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως.

2) Der Unterschied, daß hier die Eulogie beim Brote statt wie in den Abendmahlsberichten von Matthäus und Markus beim Kelche stattfindet, und die Eucharistie bei den Fischen statt wie bei Matthäus und Markus in den Abendmahlsberichten beim Kelch, fällt gegenüber der Übereinstimmung in der Hauptsache des doppelten Weihegebetes nicht schwer ins Gewicht, zumal das εὐλογήσας textlich nicht ganz sicher ist, und statt seiner auch εὐχαριστήσας vorkommt, sodaß ursprünglich sehr wohl einfach von einer doppelten Eucharistie hier die Rede gewesen sein kann, wie Lk. $22_{17.\ 19}$.

3) Lehre der zwölf Apostel 214.

4) Vergl. Canon. eccles. qui dic. s. apostol. et Aegypt. Reliquiae Veronens. ed. Hauler (Lips. 1900) XXVI: Ioannes dixit > obliti fuistis, fratres, quando petit magister noster panem et calicem et benedicit ea dicens: »Hoc est corpus meum et sanguis«, etc.

5) So urteilt auch R. A. Hoffmann a. a. O. 23 f. not. 2 von ganz anderm Standpunkte als dem unsrigen aus.

6) Vergl. Apol. I, 66: καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν. Ebenso steht es auch Dial. 41: τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας.

besserung zugefügt worden sind. Zumal Justin in der vorhergehenden Beschreibung der Abendmahlsfeier, Ap. I c. 65, nur von einer einmaligen Eucharistie redet, ebenso c. 66 nur von der durch ein Gebetswort verdankten Nahrung. Deutlich redet hingegen schon Irenäus von dem besondern Kelchsegen.[1] Und ebenso folgen dann wohl alle Späteren der jetzigen gewöhnlichen Auffassung der neutestamentlichen Überlieferung, bezw. den Angaben des jetzigen Matthäus und Markus. Um so auffälliger ist es aber, daß gleichwohl auch die spätern altchristlichen Liturgien immerfort nur eine Eucharistie über Brot und Kelch aufweisen[2], entsprechend dem nach unserer Ansicht ursprünglicheren Abendmahlsbrauch.

Man wird darum nicht wohl anders können, als die in der Didache und im N. T. mehrfach nachgewiesene Ordnung einer doppelten Anfangseucharistie oder -eulogie und einer einfachen Schlußeucharistie schon jetzt als das geschichtlich Richtige zu erkennen. Immerhin bleibt noch zu erklären, erstens, auf welche Weise und inwiefern die doppelte Eucharistie oder Eulogie am Anfang der Mahlzeit und diese letztere selbst zugleich in späterer Zeit verschwunden sind, und zweitens, weshalb in einem Teil der neutestamentlichen Abendmahlsberichte bei Matthäus und Markus statt der wahrscheinlich ursprünglicheren einmaligen Eucharistie eine besondere Eucharistie beim Brot und beim Kelch erwähnt wird.

Das erstere ist zweifellos die Folge einer jetzt von den meisten Forschern anerkannten Änderung der Abendmahlssitte im zweiten Jahrhundert.[3] Diese Änderung der Sitte bestand darin, daß wohl aus verschiedenen Rücksichten innerer und äußerer Notwendigkeit[4] die besondere Eucharistie, statt am Schlusse der gemeinsamen Abendmahlsmahlzeit, selbständig für sich bei den gemeinsamen, morgendlichen Versammlungen der Christen begann gefeiert zu werden, das ist am Schlusse des Wortgottesdienstes als einmalige Dankhandlung, Weihe und Austeilung von Brot und Wein nach Jesu besondern Worten, ohne vorangehende, durch Eucharistie oder Eulogie geweihte Mahl-

---

1) V, 33, 1: cum gratias egisset, tenens calicem, et bibisset ab eo et dedisset discipulis, dicebat eis: etc.

2) Vergl. Drews, PRE[3] V, 564.

3) Keating, vergl. a. a. O. bes. 162 f., ist der auch von andern geteilten Ansicht, daß gemäß den Nachrichten bei Tertullian und Clemens Alex. die Trennung der Eucharistie von der gemeinsamen Mahlzeit Ende des zweiten Jahrhunderts mutmaßlich ziemlich allgemein gewesen sei und hat diese Ansicht namentlich Biggs abweichender Meinung betreffs Clemens gegenüber sorgfältig begründet, vergl. a. a. O. 78 ff. 66. 74.

4) Keating erkennt als Ursachen der Trennung einmal Erscheinungen, wie sie schon Paulus in I Kor. bei den gemeinsamen Mahlen rügen mußte, und dann gesetzliche Erlasse wie denjenigen des Trajan bei Plinius, ep. 96, a. a. O. 162 f. 47 ff. 54 ff.; andere Ursachen nennt Drews, PRE[3] V, 562.

zeit nach bloßer Darbringung der Gaben der Gemeinde durch Eucharistie oder Eulogie am Beginne. Umgekehrt wurde die Feier der besondern Eucharistie am Schlusse der gemeinsamen Mahlzeiten oder Agapen allmählich unregelmäßig, und es erschienen später mehr nur das bloß allgemein-opfernde Danksagen, bloße Eulogie und bloß allgemein weihendes Brotbrechen[1] als notwendige Kennzeichen oder Bestandteile der Agape und des Gemeinschaftsmahles.

Infolge dieser selben Änderung der kirchlichen Abendmahlssitte dürften meines Erachtens aber auch zweitens die neutestamentlichen Abendmahlsberichte, so weit es nämlich zur Rechtfertigung derselben wünschenswert zu sein schien, überarbeitet worden sein. Das heißt, man wird versucht haben, die neutestamentlichen Texte nur von einer einmaligen besondern Brot- und Kelchweihe durch Jesus beim letzten Abendmahl sagen zu machen, entsprechend der nunmehr üblichen, bloß einmaligen besondern eucharistischen Handlung mit Brot und Kelch im Gemeindegottesdienst. Bei Paulus mochte das nicht nötig scheinen. Bei ihm lag der Widerspruch der neuen kirchlichen Abendmahlssitte nicht so offen zu Tage, und so blieb sein Abendmahlsbericht unversehrt. Dagegen dürfte in den beiden ersten Evangelien stark an den Berichten über das Abendmahl zugunsten der veränderten Abendmahlssitte geändert worden sein, damit der gläubige Leser nicht Anstoß nehme an den Abweichungen des ursprünglichen Abendmahls. Man verminderte hier offenbar das wohl ursprünglich erwähnte doppelte Brotbrechen auf eines und ebenso die vermutlichen ursprünglichen zwei Becherweihen auf eine. Denn allein dadurch erklärt sich die sonst ganz unbegreifliche, weil kirchlich gar nicht übliche, doppelte Dankesweihe bei Brot und Kelch und ebenso der auffällige Wechsel mit den Ausdrücken εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν für das Dankgebet, daß man eben die doppelte Brot- und Kelchweihe am Anfang und Schluß der ursprünglichen Mahlzeit dem kirchlichen Brauch gemäß zu einer zusammenhängenden Handlung vereinfachte und der alten Überlieferung bloß so weit Achtung angedeihen ließ, als man wenigstens den Herrn noch eine Eulogie und eine Eucharistie abhalten machte.[2] Und dies wohl auch nur, weil es dem kirchlichen Abendmahlsbrauch mindestens inso-

1) Wenn das Brotbrechen in den ältesten liturgischen Schriften, wie Keating a. a. O. 132 ff. gegen Achelis bemerkt, nicht immer als ein Hauptmerkmal der Agapen erscheint, so geschieht dies gewiß aus den schon oben S. 187 f. besprochenen Gründen.

2) Aus diesem Grunde ist jedenfalls auch in dem Speisungsbericht Mk. $8_{6.7}$, abweichend von allen andern Berichten, noch eine besondere, an den Segen über den Kelch erinnernde Eulogie über die Fische erwähnt. Nur wird hiedurch auf eine Eulogie des Kelches gedeutet entsprechend dem ältesten Brauch, am Anfang erst den Becher zu segnen, während die Abendmahlsberichte eine Eulogie des Brotes erwähnen, aus dem Grunde, der gleich von uns genannt wird, daß die spätere kirchliche Abendmahlsliturgie immer

fern entsprach, als dieser doch immer noch eine vorläufige Eulogie oder Dankesweihe beim Darbringen der Gaben der Gemeinde vor der besondern Eucharistie kannte, wenn auch keine Eulogie des Brotes und erst noch eine Eucharistie des Kelches bei der besondern Abendmahlseucharistie. Ferner erklärt sich gewiß auch aus der nachträglichen Kürzung der Berichte von Matthäus und Markus zugunsten des kirchlichen Brauches das gegenüber dem λάβετε, φάγετε beim Brote auffallende einfache πίετε beim Kelch des Matthäus und das von dem λάβετε beim Brot merkwürdig verschiedene ἔπιον beim Kelch des Markus. Wahrscheinlich beruht dieser Wechsel darauf, daß hier die ursprünglich getrennten doppelten Aufforderungen und Angaben vom Anfang und Schluß der Mahlzeit zusammengestellt sind. Vielleicht war ursprünglich bei der anfänglichen Kelchhandlung die Aufforderung λάβετε weggelassen, weil Jesus dabei, anders als bei der Schlußeucharistie, als zuerst und mittrinkend gedacht war, wie auch der angehängte Ausspruch vom Nichtmehrtrinken des Weinstockgewächses anzudeuten scheint.

Sollte indessen jemand die Erklärung der zwiefachen Danksagung über Brot und Kelch bei Matthäus und Markus aus der Verkürzung der ursprünglichen Abendmahlsberichte, bezw. aus der Veränderung des kirchlichen Abendmahlsbrauches allzu gewagt erscheinen, so ist überdies dann an zweifellose Tatsachen in der Überlieferung des lukanischen Abendmahlsberichtes zu erinnern. Bei diesem ward zwar, wie es scheint, die Notwendigkeit einer Anpassung desselben an den veränderten Abendmahlsbrauch weniger dringend empfunden als bei Matthäus und Markus, da sein Text ja noch heute der gewöhnlich angenommenen Gestalt nach die doppelte Eucharistie entsprechend den ursprünglichen und ältesten Angaben als solche am Anfang und Schluß der Mahlzeit, und nicht als solche beim besondern Brot und Kelch nebeneinander schildert wie Matthäus und Markus in ihrer jetzigen Textgestalt. Vermutlich kam das daher, daß es bei ihm schwerer war und unnötiger scheinen konnte, die Anfangs- und Schlußeucharistie zu verschmelzen, weil er die zwiefache Anfangseucharistie in die Schilderung des Abendmahls als Passahmahles verflochten hatte und teilweise hatte darin aufgehen lassen. Allein ganz hat es an Kürzungsversuchen auch bei seinem Abendmahlsbericht nicht gefehlt. Dies beweisen die früher bereits besprochenen[1] Unsicherheiten in der textlichen Überlieferung desselben, die sich viel leichter als Anpassungsversuche an die veränderte Abendmahlssitte verstehen lassen denn, wie es gewöhnlich geschieht, als Versuche der Ausgleichung des Textes des Lukas mit den Abendmahlstexten von Matthäus und Markus. Denn daß die genannten

---

noch eine vorläufige Eulogie der mitgebrachten, bezw. von der Gemeinde geopferten Speisen enthielt.

1) Vergl. oben S. 118 ff.

Kürzungen den Lukastext dem Abendmahlstext der heutigen zwei ersten Evangelien viel näherten, wird niemand im Ernst behaupten können, da sie vielmehr im Gegenteil auf eine ganz erheblich abweichende Abendmahlsbeschreibung hinausführen. Dagegen wird man nicht leugnen können, daß z. B. durch eine Kürzung, wie sie der Codex Cantabrigiensis und mehrere Italahandschriften bieten [1], aber auch durch die eigenartige Textgestaltung des Syrus Sinaiticus [2], die dem spätern kirchlichen Brauch widersprechende doppelte Kelcheucharistie beseitigt und durch die Textgestaltung des letztern Syrers sogar die später gewöhnliche Reihenfolge von Brot und Kelch beim Abendmahl erreicht worden ist, ebenso durch die der Handschriften b und e.[3] Sind nun aber so Textkürzungen bei Lukas zu Gunsten der spätern Abendmahlssitte Tatsache, so bleibt gewiß auch kein Grund mehr, solche bei Matthäus und Markus anzuzweifeln, wo sie zwar nicht unmittelbar durch Tatsachen bezeugt, aber doch mittelbar durch solche gefordert sind. Und damit fällt auch die letzte Schwierigkeit dahin, welche sich unserm Versuch entgegenstellte, die in der Didache und im N. T. mehrfach von uns nachgewiesene doppelte Anfangseucharistie oder eulogie und die einfache Schlußeucharistie als die ursprüngliche oder doch die älteste Abendmahlsordnung zu erkennen; denn es erhebt sich nun weiterhin noch die Frage nach der Herkunft des wahrscheinlich einst so geordneten und umrahmten Abendmahls und über dessen Ursprünglichkeit.

Verschiedene neuere Gelehrte vertreten noch in dieser oder jener Form die schon im christlichen Altertum [4] auftretende Meinung, daß die gemeinsamen altchristlichen Mahlzeiten aus einer Anlehnung an heidnische Gewohnheiten hervorgegangen seien. Indessen ist noch neuerdings Keating in seiner sehr eingehenden diesbezüglichen Untersuchung zu dem, wie mir scheint, unbestreitbaren Ergebnis gekommen, daß ein Einfluß des Heidentums bei den altchristlichen Mahlzeiten nicht wahrzunehmen sei.[5] Meines Erachtens durchaus richtig gesteht er bloß soviel zu, daß die gesellschaftlichen Bedürfnisse und Bestrebungen des Heidentums solchen Einrichtungen der alten Christenheit wie den gemeinsamen Mahlzeiten sehr förderlich und günstig sein mußten, da sie auf ihrem Gebiet mannigfach ähnliche Veranstaltungen hervorgerufen hatten.[6]

1) D und a ff² i l lassen v. 19 von τὸ ὑπὲρ ὑμῶν an und v. 20 aus.

2) Dieser hat v. 15 und 16 wie gewöhnlich, dann v. 19 in etwas entstellter Form, hierauf die einleitenden Worte von v. 20, v. 17, v. 20 zweiter Teil, v. 18. 21 usw.

3) b und e lassen v. 19b und 20 aus und ersetzen sie durch v. 17 und 18.

4) Faustus v. Mileve, Augustin Contr. Faust. XX, 20, später vergl. Eucherius v. Lyon, Sedulius über die Agapen.

5) Keating a. a. O. 18. 19.

6) a. a. O. 19. 48. 177 ff.

Andere Forscher weisen auf verwandte Erscheinungen im Juden- und Essenertum. Martigny leitete, wie schon früher erwähnt worden ist, die Agapen von den Totenmählern der Juden ab. Lightfoot suchte ihren Ursprung in den Henodochien bei dem Tempel und den Synagogen.[1] Unleugbare Ähnlichkeiten mit dem christlichen Gemeindemahl der ältesten Zeiten finden sich jedenfalls bei den Mahlen der Essener oder Therapeuten und dann überhaupt bei den jüdischen Mahlzeiten im Zeitalter Jesu.[2] Die Beschreibung, die Philo vom Mahle der Therapeuten gibt, klingt mehrfach an das an, was wir vom ältesten Abendmahl oder der Agape noch später, etwa bei Tertullian, hören.[3] So in dem, daß beim Mahl ein Stück der Schrift gelesen oder erklärt oder besprochen ward, daß Psalmen und Lobgesänge gesungen wurden[4], daß ein besonderer Gang beim Mahle die heilige Nahrung des Brotes zusammen mit Salz war zu Ehren des heiligen Tisches, der im heiligen Außenraum des Tempels stand.[5] Endlich stimmt, daß das Ganze schloß mit Danksagung und Gebet. Und ebenso erinnert stark an das älteste Abendmahl, was Josephus von den Mahlzeiten der Essener erzählt.[6] Beiderorts trägt das Mahl opferartigen Charakter, beiderorts wird Gott gedankt vor und nach dem Mahle. Aber vielfach noch größer ist die Verwandtschaft des ältesten christlichen Gemeindemahles mit den Mahlen der Sadducäer und Pharisäer und überhaupt mit allem gewöhnlichen, altjüdischen Mahl. Die Sadducäer aßen das Opferfleisch, welches auf dem Altar dargebracht worden war, im Tempel. Sie begannen ihre Mahle mit Waschungen, segneten sodann die Nahrung und schlossen ihre Mahle wieder mit einem Segensspruch. Den Tisch betrachteten sie als eine Art Altar. Fast alles Gewohnheiten, welchen wir auch beim ältesten Abendmahl und der Agape noch späterhin begegnen.[7]

---

1) Vergl. Keating a. a. O. 168 f.

2) Dies erkannten früher schon einige Gelehrte. So suchte L'Empereur den Ursprung der Agapen wenigstens in den Mahlzeiten der Juden im Tempel, Bulduccinäus und Baronius in den essenischen Gastmählern. Heute darf niemand die Ähnlichkeit mit beiden leugnen.

3) Vergl. Keating 26 f.

4) Tertullian, Apolog. 39: ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere; hinc probatur quomodo biberit.

5) Vergl. hiezu Hippolytus (?), fragm. in Proverb. IX, 1. 2. Übrigens berichtet Buxtorf, De synagoga Iudaica, c. XII de Iudaeorum in mensa moribus, nach Orach chajim n. 167. 201 von den jüdischen Mahlzeiten überhaupt: quum accumbunt, panis integer cum sale appositus esse debet, propter honorem benedictionis super eo recitandae. — quod sal necessario apponendum sit, id fit, ut priscarum oblationum memoria renovetur, vergl. Mk. $9_{49}$.

6) Keating a. a. O. 28 f., vergl. Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes II[3], 568.

7) Keating 32 f. Vergl. Tertull. Apolog. 39: non prius discumbitur, quam oratio ad deum praegustetur. — post aquam manualem etc. aeque oratio convivium dirimit. De oration. 11 altare dei; 19 ad aram dei. Hiezu

Die Brüderschaften der Pharisäer sodann[1] wuschen sich, bevor sie sich zum Mahle niederließen, wie es die alten Christen noch bei den spätern Agapen taten. Sie reinigten auch wie diese die Nahrung durch Segensspruch.[2]

Die Beschreibung des gewöhnlichen altjüdischen Mahles im Talmud endlich nimmt sich geradezu aus wie eine Beschreibung des altchristlichen Abendmahls, bezw. der Agape oder des Herrnmahls.[3] Zur Vorbereitung auf das Mahl wurden nach dem Talmud die Hände gewaschen. Gleiches berichtet Tertullian von der christlichen Agape und ähnliches auch Joh. $13_{4-10}$ vom letzten Mahl des Herrn. Ferner wurde zu Beginn des jüdischen Mahles der Wein von dem vornehmsten Tischgenossen durch Gebet geweiht und das Brot gebrochen und segnend geweiht[4], gerade wie dies Eingangs des ältesten christlichen Gemeindemahles nach I Kor. $10_{16}$ und nach der Didache geschah. Die jüdischen Segensformeln wurden eingeleitet mit der Aufforderung: »Lasset uns danksagen dem Herrn unserm Gott«. Die Didache hebt c. $IX_1$, $X_1$ an: »betreffs der Danksagung danket also«. Die jüdische Segensformel beim Kelch lautete nach dem Mischnatraktat Berakkot 6, 6: »Gelobet seist du, Herr unser Gott, du Herr der ganzen Erde, der du die Frucht des Weinstocks erschaffen hast.« Die Didache beginnt die Kelcheucharistie: »Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock« usw. Die jüdische Segensformel beim Brote war nach Berakkot 6, 6: »Gelobt seist du, Herr unser Gott, du Herr der ganzen Welt, der du das Brot aus der Erde hervorgebracht hast.« Irenäus schreibt IV, 18, 5, daß durch die Anrufung Gottes das von der Erde hervorgebrachte Brot nicht mehr gewöhnliches Brot, sondern Eucharistie

---

vergl. ferner Ignat. Ephes. 5: τοῦ θυσιαστηρίου. Philadelph. 4: ἓν θυσιαστήριον. I Kor. $10_{21}$: τράπεζα κυρίου, wozu wieder zu vergleichen ist Maleachi $1_7$.

1) Keating 33 f.; Lobstein a. a. O. Nr. 1 p. 8.

2) Vergl. den Ausdruck panis ἐξορκισμοῦ Can. Hipp. 170 u. a. a. O. von dem geweihten Brot.

3) Vergl. Sabatier, L'enseignement des douze apôtres 100; Spitta a. a. O. 247; Drews, PRE[3] V, 563; Keating 34 f. Von ältern Darstellungen der altjüdischen Mahlzeit vergleiche man J. Buxtorf, De synagoga Iudaica c. XII.

4) J. Buxtorf a. a. O. berichtet hierüber: pater autem familias — panem illum in manus sumit, eique ab illa parte, ubi bene et eleganter coctus est, incisuram inprimit (hiezu vergl. oben S. 175 Anm. 2), incisum deponit, depositumque manibus ambabus tegit et his illum verbis consecrat: benedictus etc. ceteri accumbentes subjungunt Amen. frustum postea illud incisum defringit, in sal, vel juris condimentum . . . intingit (vergl. hiezu S. 160 Anm. 2 einen ähnlichen, vielleicht aus diesem jüdischen sich herleitenden altchristlichen Brauch), et actutum comedit . . . ., postea singulis qui accumbunt, quotquot sunt, frustum panis frangit, et illis apponit, ita ut unusquisque loco suo appositum ipsimet manu sua capiat et comedat. similiter etiam vinum consecrat —. hunc scyphum primo ambabus apprehendit manibus, sicut David dicit Ps. $134_2$. postea vero sola dextra tenet . . . . et ait: benedictus etc.

sei. Nach jüdischer Sitte[1] schloß sich an den Brotsegen ein Gebet, worin man um die Sammlung der Zerstreuten betete. Und gerade so wird im zweiten Teil der ersten Eucharistie über das gebrochene Brot Didache $IX_4$ um die Sammlung der Kirche gefleht und in der Schlußeucharistie zuletzt gebeten, daß der Herr seiner Kirche gedenken möge und sie zu Hauf führen von den vier Winden in sein Reich. Die jüdische Tischgesellschaft beantwortete die Gebete mit Amen nach Berakkot 8, 8, Joanith 2, 5. Und gerade so geht in der Didache die Schlußeucharistie, $X_6$, in ein Amen aus[2] und erwähnt Justin, Apol. I, 65 und 67, daß das Volk nach vollbrachter Eucharistie zustimme mit Amen. Das jüdische Mahl endigte mit einer Danksagung für Speise und Trank, Berakkot 8, 7.[3] Und hatte man über den Wein vor der Mahlzeit den Segen gesprochen, so befreite man dadurch den Wein nach der Mahlzeit. Sprach man den Segen über das Brot, so befreite man die Nebengerichte, Berakkot 6, 5. Und gerade so also schloß auch die altchristliche Mahlzeit mit einem Segen nur für Speise und Trank. Am jüdischen Mahl durfte kein Fremdling teilnehmen, und kein Heide oder Sklave oder Gesetzesübertreter durfte je den Segen dabei sprechen. Und ähnlich sollte vom altchristlichen Abendmahl jeder Unwürdige, Ungetaufte und Unreine nach I Kor. $11_{27\,\text{ff.}}$, Didache IX, 5, Justin Apol. I, 66 ausgeschlossen bleiben. Endlich, wenn beim jüdischen Mahle nach der Sitte Brocken geweihten Brotes über-

1) Vergl. Sabatier a. a. O. 106. 107.

2) Vergl. auch Tertullian, De spectac. 25: ex ore, quo amen in sanctum protuleris.

3) J. Buxtorf berichtet hierüber noch mehreres, was zum Teil von der Abendmahlssitte abweicht, jedoch auch wieder zum Teil stark an die altchristliche Schlußeucharistie erinnert, nämlich: postquam exemta fames epulis mensaeque remotae, oportet patrem familias vel Rabbinum . . . . gratiarum actionem a mensa recitare, etc. ad hanc requiritur quoque poculum vini, quod vocant poculum benedictionis mensae. cum incipit gratiarum actionem, sumit scyphum hunc in manum dexteram, . . . ., dum gratiarum actionem recitat, ipse et omnes accumbentes sedent etc. gratiarum illa actio prolixa constat oratione, qua deum primo laudant, eique gratias agunt, quod sibi et reliquis creaturis cibum potumque suppeditet, illius benignitate subsistant. quod patres suos ex Aegypto eduxerit, et in terram Canaan introduxerit, foedus cum illis pepigerit, legem dederit, et se illos in aeternum protegere velle promiserit. deinde supplicant illi, ut urbis Ierusalem misereatur, templum et regnum Davidis cito . . instauret . ., Eliam et Messiam mittat, seque ex tam diutina captivitate liberet, paupertatem prohibeat, ne a Christianis (quos hic בשרודם carnem et sanguinem [!], id est, homines mere carnales appellant, etc.) vel dona accipere, etc. coguntur, mensae et domui, in qua epulati sunt benedicat, patrem et matrem, familias, liberosque cum omnibus posteris benedictionum suarum thesauris cumulet. ad haec ii qui discubuerunt Amen elata et contenta voce respondunt. tacite vero secum hunc psalmorum versiculum recitant, folgt Ps. $34_{10.\,11}$. Die Übereinstimmung im Einzelnen mögen Berufenere als ich mit genauerer Kenntnis der jüdischen Überlieferung weiter verfolgen.

gelassen wurden (Sanhedrin 11) für die Armen, und die Überbleibsel sorgfältig gesammelt wurden[1], so geschah gleiches, wie wir wohl den Berichten über die wunderbaren Speisungen entnehmen können, beim altchristlichen Mahl. Die Überbleibsel der gesegneten Speise, περισσεύματα, bei der spätern christlichen Agape nämlich wurden nach Apostol. Constit. VIII, 31 verteilt durch die Diakonen nach der Entscheidung des Bischofs[2] oder nach andern Quellen aus späterer Zeit gemäß dem Gutdünken des Gastgebers. Und so hatten gewiß die Erzähler der wunderbaren Speisungen schon eine ähnliche Sitte beim Abendmahl ihrer Zeit im Sinne, sonst hätten sie das Sammeln der Brocken wohl nicht so hervorgehoben und nicht schon zum Teil sogar den gleichen Ausdruck περισσεύματα dafür gebraucht.[3] Aber die Wurzel der Sitte und jenes Zuges in den Speisungsberichten, durch den die altchristlichen Leser an die Sitte erinnert werden sollten, lag sicherlich doch zunächst in dem erwähnten altjüdischen Brauch.

Angesichts dieser vielfachen Übereinstimmung wird man sich nun meines Erachtens der Einsicht nicht verschließen können, daß das altchristliche Abendmahl in seiner ältesten ursprünglichen Gestalt mit der doppelten Eulogie oder Eucharistie, bezw. mit dem Kelch des Segens und dem Brotbrechen am Anfang und der Eucharistie und dem Brotbrechen und dem Kelch am Schluß als einer Art von Speis- und Trank- und Gedächtnisopfer zunächst nichts Anderes gewesen ist als ein Mahl nach der frommen altjüdischen Sitte mit den opferartigen Gebräuchen und Segensformeln, wie sie jene verlangte. Diese Erkenntnis hat ja auch im Grunde gar nichts Verwunderliches. Denn was hätte das ursprüngliche Abendmahl zunächst anderes sein mögen, wenn es wirklich das Mahl des Herrn war, das ist ein Mahl, wie es die Jünger mit dem Herrn gewöhnlich und besonders noch am Vorabend seines Todes gehalten hatten? Damals war noch nicht die Zeit für ein Totenmahl und, wie wir sahen, ebensowenig die Zeit des Passahmahles; daher muß es sich da notwendig einfach um ein Mahl nach der damaligen gewöhnlichen jüdischen Sitte gehandelt haben.

Wäre das Abendmahl anderseits freilich weiter nichts gewesen als ein gewöhnliches altjüdisches Mahl, wie es die Jünger mit dem Herrn zu halten gewohnt waren, so hätte es auch für die altchristliche Gemeinde kaum außergewöhnliche Bedeutung haben können und gewiß

---

1) J. Buxtorf, De synagoga Iudaica c. XII, erinnert durch die Bemerkung: »sapientissimi doctores in Talmude scribunt, peculiarem angelum nomine Nabel huic muneri praepositum, ut illos observet, quibus panis in terram excidit, ita ut pedibus conculcetur, illos enim in paupertatem conjicit« an Tertullian de coron. 3: calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur, vergl. auch Origen. in Exod. hom. 13, 3.

2) Vergl. Keating 35. 124. 130.

3) Vergl. Mk. $8_{8}$; Mt. $15_{37}$; $14_{20}$; Lk. $9_{17}$; Joh. $6_{12}$.

nicht das Mahl des Herrn sein noch heißen mögen. Es muß entschieden doch zugleich etwas über das altjüdische Mahl hinaus gehabt haben, damit es solch eine Bedeutung im Leben der altchristlichen Gemeinde, wie es sie tatsächlich besaß, erlangen und behaupten konnte. Allerdings wäre denkbar, es hätte etwa der Umstand schon ihm solche Bedeutung verliehen, daß es mit der gleichen Gesinnung wiederholt und gefeiert wurde, mit der es der Herr mit den Seinen zu halten pflegte, mit eben solcher Liebe. Und zum Teil dürfte dies auch der Fall gewesen sein, wie oben gezeigt worden ist. Indessen galt es, wie wir gleichfalls schon oben gesehen haben, deshalb ebenso sehr als Agape denn als Herrnmahl und diente insofern jedenfalls noch mehr der Pflege der Gemeinschaft als gerade der Erinnerung an den Herrn. Dazu bleibt auch neben allem dem, was das altchristliche Abendmahl mit der altjüdischen Mahlzeit gemeinsam hat, doch noch etwas in den Bräuchen des Abendmahls, was in der jüdischen, geschweige denn in der heidnischen Sitte seinesgleichen nicht hat, nämlich einmal die besondere Handlung bei der Schlußeucharistie und dann besonders die Deutung dieser Handlung, welche wir als die Worte des Herrn von seinem Leib und Blut in den neutestamentlichen Abendmahlsberichten finden. Von der Handlung Jesu hat man freilich schon behauptet[1], daß auch sie noch ein ständiger jüdischer Brauch bei der Mahlzeit gewesen sei. Aber die Richtigkeit dieser Behauptung ist fraglich, wenn schon nicht unmöglich.[2] Und jedenfalls, auch falls man damit Recht hätte, bleibt doch die Hauptsache bestehen, daß nämlich Jesus dieser letzten Handlung mit besondern Worten eine eigene Deutung gegeben hat, von der keine jüdische Sitte etwas wußte.

Allerdings haben wir nun in unsern frühern Untersuchungen erkennen müssen, daß die paulinisch-lukanische Deutung und Auffassung der Handlung Jesu beim Abendmahl und seiner besondern Worte mit ihren Opfergedanken und auch die nebenhergehende einfachere Opferauffassung jener Handlung und Worte schwerlich ursprünglich sein

---

1) Grotius, De coena domini 22: »mos erat Hebraeis qui et nunc manet, festis diebus quos bonos vocant vocare ad coenam propinquos, vicinos aut amicos, supra decem, infra viginti, quae erat justa sodalitas sive φρατριά, exponente Iosepho (B. I. VI, 9, 3). coenae fine panis melior ac frangi facilis adferebatur: de eo particulas convivator dividebat convivis: adferebatur et calix, qui et ipse a convivatore libatus ibat in orbem. addebantur verba Deo gratias agentia quod creasset panem ex terra ac fructum vitis. Keating, der auf diese Bemerkung von Grotius verweist (a. a. O. 32 not. 2), glaubt, Grotius gründe sie auf Buxtorfs Synagogae Iudaicae 308—9, und vergleicht Lk. $14_1$ und rabbinische Traktatstellen, Orach chajim Nr. 273, Minhagim 9. Buxtorf erwähnt aber in seiner Besprechung des jüdischen Mahles bloß, daß bei der Danksagung nach dem Mahle auch ein Becher Wein nötig gewesen sei.

2) Wir haben ja selbst einsehen müssen, daß das Brotbrechen eine gemeinübliche Weihehandlung war.

können. Und jetzt zeigt sich durch die Ähnlichkeit des altchristlichen, opferartigen Abendmahls mit den opferartigen jüdischen Mahlzeiten noch deutlicher, was wir schon früher hatten einsehen müssen, nämlich daß in diesen Opferauffassungen eigentlich größtenteils gemeinjüdische Vorstellungen wiederkehren und nichts eigentlich Neues, Eigentümliches vorkommt, was geeignet sein könnte, heute noch dem Abendmahl die große und hervorragende Bedeutung zu erhalten, die es tatsächlich von Anfang an in der christlichen Gemeinde gehabt hat. Allein anderseits haben wir auch früher schon uns sagen müssen, daß wir Jesus selber kaum Opfervorstellungen irgendwelcher Art zutrauen dürfen. Und hier sehen wir wenigstens soviel, daß seine besondern Worte bei der letzten Handlung mit Brot und Kelch über das hinausgehen, was jüdische Sitte war. Dazu fordert, wie gesagt, die neue, große Bedeutung, die das Abendmahl in der christlichen Gemeinde von Anbeginn scheint gehabt zu haben, über die Bedeutung hinaus, welche die jüdischen Mahlzeiten für die jüdische Gemeinde hatten, auch fast notwendig, daß ihm Jesus selber neue und eigene Bedeutung gegeben hat. Deshalb bleibt schließlich doch noch zu prüfen übrig, ob Jesus nicht allenfalls jener letzten Handlung mit Brot und Kelch, bezw. dem Abendmahl im gewöhnlichen engern Sinne durch seine besondern Worte eine neue, eigene Deutung gegeben hat, die mit der üblicherweise ihnen geliehenen opferartigen Bedeutung nichts zu tun hatte und so auch anders war als jene Opferauffassungen, denen wir in den ältesten Abendmahlsberichten so oft begegnen. Hierfür bieten sich aber ungesucht jene andern alten Vorstellungen vom Abendmahl an, denen wir bei der Untersuchung der Opfervorstellungen vom Abendmahl begegneten, aber von diesem aus nicht beikommen konnten[1], nämlich die sinnbildlichen Gedanken von Jesus als Essen und Trinken, bezw. die Gedanken vom Essen und Trinken seines Leibes und Blutes.

10. Das Abendmahlssinnbild. Bei der Erörterung der Frage über das Abendmahl als Sinnbild muß erst festgestellt werden, was wir unter dem letztern Ausdruck verstehen, da die Meinungen über seine Bedeutung vielfach auseinandergehen und namentlich der Gebrauch ein sehr unbestimmter und ungebundener ist, etwa wie der des Ausdrucks Symbol.[2] Sehr häufig braucht man das Wort »Sinnbild« in der gleichen Bedeutung wie das vieldeutige Wort »Bild«. Und manchmal redet man, wenigstens beim Abendmahl, sogar von sinnbildlicher Bedeutung, wo es sich, genauer besehen, vielmehr um Abbildung handelt. Wir verstehen den Ausdruck Sinnbild so, daß er nicht einfach gleichbedeutend ist mit »Bild«, sondern eine besondere Art Bild bezeichnet, nämlich ein Bild des »Sinnes« oder der »wesentlichen

1) Vergl. oben S. 211 ff. 224. 2) Vergl. oben S. 14.

Bedeutung« einer Sache und nicht der äußern Erscheinung derselben. Und wieder verstehen wir den Ausdruck so, daß er Bilder bezeichnet, die als solche erscheinen nicht durch ihr Äußeres und ihre sichtbare Erscheinung, sondern durch ihren Sinn, ihr Wesen oder ihre wesentlichen Eigenschaften. Wie etwa der Adler häufig als Sinnbild eines Reiches dient, das ist als ein Bild von dessen mächtigem Wesen, aber nicht als ein Abbild der äußern Reichsgestalt, so wenig wie als Bild des Reiches durch seine äußerliche Ähnlichkeit, oder wie der Hase Sinnbild der Fruchtbarkeit durch seine fruchtbare Art und nicht durch seine Gestalt ist oder die Taube ein Sinnbild der Liebe und Einfalt durch ihr liebreiches und harmloses Wesen und nicht durch ihr Aussehen. Wollte indessen jemand über diese Begriffsbestimmung mit uns rechten, so soll er bedenken, daß die Hauptsache hier nicht das Ausklügeln der ursprünglichen Bedeutung des Wortes Sinnbild ist, sondern daß der Leser wisse, was wir darunter verstehen und was wir sagen wollen, wenn wir jetzt das Abendmahl auf das Sinnbild hin ins Auge fassen. Wir untersuchen nämlich damit, ob vielleicht das Abendmahl im engern Sinne nach der ältesten Überlieferung gedacht worden ist als Bild durch den Sinn der Handlung mit Brot und Kelch oder durch die wesentliche Bedeutung von Brot und Kelch, als Bild also etwa durch die Bedeutung der Handlung als Darreichung von Essen und Trinken oder durch die erhaltende, nährende Bedeutung von Brot und Kelchinhalt, nachdem wir schon andern Orts festgestellt haben, daß weder Handlung noch Brot und Kelch je irgendwie anfänglich als bloße äußerliche Abbildungen etwa des getöteten Leibes und des vergossenen Blutes können gemeint gewesen sein. Zugleich untersuchen wir, ob die von Jesus beim Abendmahl von seinem Leibe und Blut gesprochenen Worte vielleicht ursprünglich könnten das Wesen Jesu in irgend einem Sinne bedeutet haben, nachdem wir früher zu der Einsicht gekommen sind, daß sie schwerlich gleich ursprünglich auf den äußerlichen Opferleib und das zum Opfer vergossene sichtbare Blut dürften hingewiesen und sie bezeichnet haben.

Allerdings lassen sich schon bei der Opferauffassung des Paulus und Anderer gewisse bildliche Vorstellungen beobachten, sofern auch Paulus, wie wir früher gelegentlich bemerkt haben[1], und einzelne Andere nach ihm die Bedeutung des Abendmahls nicht lediglich in der Form der weihenden Darbringung, sondern zugleich in der durch das eine geweihte Brot angezeigten Gemeinsamkeit des Opfers suchen und weiter in dem, daß sie dem entsprechend Leib und Blut nicht nur von dem geopferten, sondern auch in übertragenem, das ist eigentlich wohl bildlichem Sinne[2] von dem die christliche Gemeinde, bezw. den neuen

---

1) Vergl. oben S. 152f. 193 Anm. 1.

2) Die realistische Denk- und Ausdrucksweise des Paulus verdunkelt

Bund darstellenden Leib und Blut Christi verstehen. Indessen scheint hiebei nicht einfach das Abendmahl als Bild aufgefaßt, nicht einfach nur Essen und Trinken oder Brot und Kelch, sondern die bereits als Opfer betrachteten Handlungen und Gegenstände des Abendmahls, und ebensowenig werden einfach Leib und Blut Jesu dabei bildlich aufgefaßt, sondern der schon als Opfer gedachte Leib und das als Opfer gedachte Blut Christi. Mit andern Worten: es handelt sich bei Paulus und seinen Nachfolgern nicht um eine bildliche Betrachtung lediglich des Abendmahls, sondern vielmehr um eine bildliche Betrachtung des schon als Opfer gedeuteten Abendmahls. Ferner handelt es sich, genau besehen, bei dieser Auffassung auch eigentlich nicht um Sinnbildlichkeit, sondern im Grunde um bloße Abbildlichkeit. Der äußerlich vielgliedrige Leib ist Paulus das Abbild der äußerlichen, vielgliedrigen Gemeinde und das eine Brot äußerlich Bild ihrer äußerlichen Einheit.

Mittelbar, das muß zugestanden werden, ist also auch die paulinische Abendmahlsauffassung bildlich, aber sie ist in keiner Weise sinnbildlich, und in erster Linie ist sie doch Opferdeutung, zumal Paulus und seine Nachfolger auch bei jener ihrer bildlichen Deutung noch im Banne der Opfervorstellung, das ist bei dem häufigen Grundgedanken des Opfers, dem Gedanken der Gemeinschaft verbleiben. — Soviel über den Begriff des Abendmahlssinnbildes, vornehmlich um über denselben klar zu sein. Doch glauben wir allerdings auch, daß unsere Ansicht über das Sinnbild im Abendmahl die anfängliche Meinung über dasselbe trifft, wie die nun folgenden Untersuchungen zeigen werden.

Wollte man annehmen, Jesus habe in seinen Worten beim Abendmahl Brot und Kelch oder das Essen und Trinken als Sinnbild seines Leibes und Blutes bezeichnet, so würde man damit, wie bereits Berengar Lanfrank gegenüber richtig beobachtet hat[1], entgegen der heute allgemein üblichen grammatischen Auffassung das τοῦτο in den beiden Sätzen zum Prädikat machen und σῶμα und αἷμα zum Subjekt. Nun hat aber späterhin Luther dem Schwenkfeld, als er dies wagte, entgegengehalten, daß das unmöglich angehe, und hat gezeigt, daß eine derartige grammatische Auffassung zwar allenfalls bei den Brotformeln des Matthäus und Markus möglich wäre, aber bei der Brotformel des Lukas schon wegen der zum angeblichen Subjekt zugefügten Erläuterungen nicht, und eben dahin geht die allgemeine Ansicht heute immer noch.

Nach unserm Befund gehört nun freilich die bei Lukas sich findende Erläuterung zu τοῦτο, und somit fiele also jener vornehmste

---

diesen bildlichen Sinn stark, ebenso wie die Bildlichkeit des einen Abendmahlsbrotes in I Kor. $10_{17}$, wenigstens für unser heutiges Empfinden.

1) Vergl. oben S. 18 ff.

Gegengrund Luthers eigentlich dahin. Dies wird aber einmal dadurch wettgemacht, daß die Erläuterung in der Verbindung mit τοῦτο deutlich auf die Opferauffassung hinweist und so von vornherein die einfache sinnbildliche Erklärung vereitelt. Ferner muß bei den Synoptikern allen und Paulus die gewöhnliche grammatische Auffassung der Abendmahlsworte schon wegen der parallelen Kelchformeln als das einzig Richtige erscheinen, weil in diesen offenbar weder τοῦτο noch τοῦτο τὸ ποτήριον und selbst τοῦτο τὸ ποτήριον τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον nicht das Prädikat sein kann, da das inhaltliche Gewicht der übrigen Worte im Vergleich mit dem Inhalt jener Ausdrücke zu groß erscheint, als daß letztere Prädikat sein könnten.

Anders würde die Sachlage erst dann, wenn man das Recht hätte, alle erläuternden Worte in den Formeln als spätere Zusätze zu beseitigen und für ursprünglich nur die einfache Brotformel des Matthäus und Markus und eine ihnen entsprechende gleich einfache Kelchformel zu halten, gemäß dem τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου ein τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου. Dann nämlich würde einen nichts mehr hindern, die beiden τοῦτο als die Prädikate und die Ausdrücke τὸ σῶμά μου und τὸ αἷμά μου als die Subjekte in den beiden Sätzen anzusehen. Vielmehr entspräche diese Ansicht der im Griechischen gewöhnlich üblichen Ordnung der Satzteile[1], und sie würde, wenn man im übrigen sich an die Überlieferung des Matthäus und Markus hielte, eine sinnbildliche Erklärung des Handelns und Redens Jesu beim Abendmahl ermöglichen. Denn bei einer derartigen grammatischen Auffassungsweise würde man die Worte Jesu am ehesten so erklären, daß er gesagt habe, sein Leib und sein Blut seien das, was er genommen, dankend gesegnet und den Jüngern gegeben habe, und was die Jünger genommen und gegessen oder getrunken hätten, das ist Speise, bezw. Brot und Trank. Dann wäre höchst wahrscheinlich, daß die Worte bildlich gemeint sein dürften und nicht anders, da kaum einem der beim ersten Abendmahl anwesenden Jünger hätte einfallen können zu denken, daß Jesus sage, sie äßen und tränken aus seiner leiblichen Hand seinen körperlichen Leib und sein in diesem umlaufendes Blut, aus einfachen Gründen der Vernunft schon nicht, und weil Jesu Mitteilungen an seine Jünger in erster Reihe ja stets höherer, religiös-geistiger Art waren, sein Handeln und Reden ihnen gegenüber nie ein Übertragen seiner körperlichen Natur und Stoffe auf sie. Daher würden wohl, so verstanden, die Worte Jesu offenbar nur eine verhältnismäßige und keine völlige Gleichheit, eine bildliche Ähnlichkeit beider Satzteile feststellen wie etwa die sinnbildliche, daß sein Leib und sein Blut für das Gesamtleben der Jünger die Bedeutung und den gleichen Sinn oder Gehalt hätten wie Speise und Trank für ihr leibliches Leben.

1) Vergl. Rückert a. a. O. 66.

Es fragt sich darum vorerst, ob irgendwelche triftige Gründe uns das Recht geben, die Abendmahlsworte so zu beschränken und nur die genannten kürzern Texte für ursprünglich zu halten, bei welchen eine solche grammatische und sinnbildliche Erklärung möglich ist.

In der Tat ist aber diesbezüglich schon an anderm Orte gezeigt worden[1], daß einmal die Worte τῆς διαθήκης bei Matthäus und Markus nicht zur ursprünglichen Überlieferung gehören dürften, sondern daß wohl zuerst Paulus eine einfachere, ihm überlieferte Kelchformel, die nur vom Blute Jesu redete, durch den Zusatz vom neuen Bunde erweitert hat. Ferner scheint von vornherein wahrscheinlich, daß auch die nur bei Matthäus auftretenden Worte εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν nicht mehr als ein nachträglicher, erläuternder Zusatz sind, da sonst nicht leicht erklärlich wäre, warum nur Matthäus allein sie brächte. Was sodann die übrigen Erläuterungen betrifft, so darf man allerdings nicht ohne weiteres, einfach schon um der bloßen Kürze willen, die kürzern Formeln, nach der Art der Brotformeln bei Matthäus und Markus, für ursprünglicher halten. Könnte nämlich die von den Synoptikern und Paulus vertretene Opferauffassung vom Abendmahl das Anfängliche sein, so spräche die größere Deutlichkeit eher für die größere Ursprünglichkeit der längern Formeln. Nun ist jene Auffassung aber von uns als für Jesus selber unmöglich erkannt, und daher müssen eigentlich alle auf sie deutenden Zusätze schon an sich als später gelten.

Immerhin spricht auf den ersten Blick noch für die längern Formeln, daß selbst die Vertreter der kürzern Brotformeln, Matthäus und Markus, doch auch eine längere Kelchformel haben, die, wenn man den Zusatz τῆς διαθήκης beseitigt, eine den längern Brotformeln von Paulus und Lukas ziemlich ähnliche Gestalt zeigt. Allein wollte man nun deshalb sowohl die längern Brotformeln als die jetzigen langen Kelchformeln der Synoptiker, nur etwa ohne die Worte von der Vergebung der Sünden bei Matthäus und vom Bunde bei allen drei Evangelisten, für ursprünglich ansehen, so widerstrebt dem, daß sich bei Paulus und Lukas die Erläuterungen τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, bezw. κλώμενον und τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον auf Brot oder Kelch, bei Matthäus und Markus hingegen τὸ περὶ, bezw. τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυννόμενον auf das Blut beziehen. Denn danach können diesen Zusätzen von Matthäus und Markus beim Kelch niemals den paulinisch-lukanischen ähnliche längere Brotformeln entsprochen haben, eben weil jene mindestens inhaltlich, wenn auch vielleicht nicht äußerlich[2], von den paulinisch-lukanischen Kelch- und Brotformeln unabhängige Erläuterungen sind. Ebenso können die längern Kelchformeln bei

---

1) Vergl. oben S. 139 ff.

2) Eine äußerliche Abhängigkeit ist, wie aus dem, was oben S. 194 f. dargelegt worden ist, hervorgeht, schon denkbar.

Matthäus und Markus kaum je von inhaltlich ihnen selbst ganz ähnlichen, längern Brotformeln begleitet gewesen sein, da dann ganz unerfindlich wäre, warum man diese nicht auch beibehalten hätte, wenn sie so sehr jenen längern Kelchformeln glichen, und man die behielt. Mithin erscheinen also einmal die längern Brotformeln, gerade von den längern Kelchformeln aus betrachtet, wenigstens in den von Matthäus und Markus überlieferten Texten ganz ohne Anhalt und die zusatzlosen kurzen Formen als mutmaßlich ursprünglich. Die Annahme von der Ursprünglichkeit der längern Kelchformeln an sich aber scheitert an der Kelchformel des Paulus. Diese zeigt auch nicht das geringste Anzeichen von einem Zusatz wie etwa dem lukanischen τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον, da Paulus einfach sagt: τοῦτο τὸ ποτήριον, obgleich er so gut wie vorher beim Brot und so gut wie Lukas beim Kelch einen Zusatz beim Kelche hätte bringen können; offenbar hat er aber nichts dergleichen gebracht, weil er nichts dergleichen vorfand. Wahrscheinlich stammt der Zusatz bei Lukas also aus dem Wunsch nach einem dem τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, bezw. κλώμενον entsprechenden Zusatz beim Kelch, und durch seinen Text wird dann der äußere Anstoß zu den Kelchzusätzen in den andern Evangelien gegeben worden sein.[1] Ist es aber demnach nichts mit der Ursprünglichkeit der längern Kelchformeln[2], sodann ganz gewiß auch nichts mit der Urprünglichkeit der längern Brotformel bei Paulus und Lukas wie bei Matthäus und Markus, weil, wie vorhin bemerkt worden ist, sonst noch als Hauptstütze einer solchen ursprünglich längere Kelchformeln erscheinen würden.

Anderseits spricht für die Ursprünglichkeit der oben genannten kürzern Formeln, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, daß sie vorzüglich als ursprüngliche Grundlagen unserer jetzigen neutestamentlichen Texte taugen würden; denn sowohl die Formeln von Paulus und Lukas als die von Matthäus und Markus lassen sich leicht aus jenen kürzern Formeln herleiten. Aus dem unbestimmten ersten τοῦτο derselben mochten Paulus und Lukas leicht ihr bestimmteres τοῦτο — τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, bezw. διδόμενον herausspinnen, und aus dem ebenso unbestimmten zweiten τοῦτο konnte Paulus so gut ein τοῦτο τὸ ποτήριον entnehmen, als Lukas τοῦτο τὸ ποτήριον τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Desgleichen ist von dem ursprünglich kürzern Kelchtexte aus leicht zu begreifen, weshalb Paulus, um den Gedanken vom neuen Bunde beifügen zu können, das Wort Blut umstellte. Denn

1) Vergl. oben S. 194 f.

2) Daß es jedenfalls nicht angeht, die eigentümliche paulinische Kelchformel für ursprünglich zu halten, erhellt schon aus dem Umstand, daß der Bundesgedanke nicht ursprünglich ist, aber auch aus dem, daß die Grundform von Matthäus und Markus, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, sich aus der paulinischen Form nicht ableiten läßt.

ein einfaches Zusetzen von τῆς καινῆς διαθήκης ging nicht wohl an, wie uns heute die Schwierigkeit des Zusatzes τῆς διαθήκης bei Markus und Matthäus zur Genüge zeigt.[1] Anderseits begreift sich aber auch, wenn die ursprüngliche Überlieferung ein τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου bot, sehr wohl, daß nicht jedermann Paulus nachfolgte, sondern in Matthäus und Markus, entgegen selbst jener großen Autorität, das ursprüngliche τὸ αἷμά μου beibehalten wurde und ebenso bei der Brotformel das einfachere, nicht weiter erklärte τὸ σῶμά μου, oder daß bei τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου das τοῦτο nicht weiter erläutert und zu τὸ αἷμά μου nur ein diesen Begriff ausführendes τὸ περὶ oder ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυννόμενον und τῆς διαθήκης hinzugesetzt, aber keine Umbildung des Satzes vorgenommen wurde. So lassen sich die kürzere Brot- und Kelchformel auch insofern unschwer als das Ursprüngliche verstehen.

Endlich kommt noch als letzter der Annahme der kürzern Texte günstiger Umstand in Betracht, daß, wie schon früher beiläufig erwähnt worden ist[2], auch die ältesten Zeugen über die Abendmahlsworte außer dem N. T. vorzüglich für die kürzern Brot- und Kelchworte eintreten. Allen voran Justin, nach dem die Worte Jesu von seinem Leib und Blut waren: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου. — Darum haben wir gewiß das beste Recht, die oben aufgeworfene Vorfrage dahin zu entscheiden, daß man mit guten Gründen die ursprünglichen Abendmahlsworte Jesu von seinem Leib und Blute auf diese kurzen Worte beschränken und alles Übrige als spätere erläuternde Zusätze beiseite tun darf. Somit ist es weiter auch möglich und sogar wahrscheinlich, daß es sich bei den Abendmahlsworten Jesu um sinnbildliche Erklärungen handelt im vorher besprochenen Sinne, weil der vorkanonische Text tatsächlich die hiefür geforderte Gestalt gehabt zu haben scheint.

Ein anderer, wichtiger Beweis für das ursprüngliche Vorhandensein eines Sinnbildes im Abendmahl müßte unstreitig sein, wenn es sich zeigen ließe, daß es sich bei der sinnbildlichen Auffassung des Abendmahls, in dem anfangs dieses Abschnittes kurz beschriebenen Sinne, um eine Ausdrucksweise handle, die bei Jesus auch sonst häufig vorkommt, oder wenn sich mit andern Worten für die sinnbildliche Abendmahlsauffassung erweisen ließe, was bei der Opfervorstellung so empfindlich mangelt, der enge Anschluß an die übrige Predigt Jesu und sein sonst gewöhnliches Verfahren. Und dies dürfte in der Tat erweislich sein.

Es ist zunächst allgemein anerkannt, daß sich Jesus sonst sehr oft der bildlichen Redeweise bedient hat.[3] Anderseits ist auch schon

1) Vergl. oben S. 143 ff.

2) Siehe S. 144 ff. und besonders 145 Anm. 6.

3) Über die Art der bildlichen Reden Jesu erteilt wohl am besten Auskunft A. Jülicher im ersten Teil seines bekannten Werkes über die Gleichnis-

häufig genug die Meinung ausgesprochen worden, daß es sich im Abendmahl um die bei Jesus häufigste Form der bildlichen Rede, um ein Gleichnis, eine Parabel handle.[1] Allerdings setzten die Vertreter dieser Meinung immer die neutestamentlichen Abendmahlsworte nach der überlieferten grammatischen und symbolischen Auffassung voraus. Aber ich glaube, daß jene Meinung nur noch viel überzeugender wird, wenn man sie auf die im Vorhergehenden festgestellten, sinnbildlich verstandenen kürzern Abendmahlsworte gründet, und werde das im Folgenden zu beweisen suchen.

a) Die Unzulänglichkeit der üblichen symbolischen Abendmahlsauffassung zum Gleichnis. Wenn man an Hand der bekannten, trefflichen Ausführungen A. Jülichers über die Gleichnisreden Jesu die übliche symbolische Abendmahlsauffassung auf den Gleichnischarakter hin prüft, so tritt klar hervor, daß ein in solcher Weise gestaltetes Abendmahlsgleichnis ein ziemlich mangelhaftes Machwerk gewesen wäre im Vergleich mit den andern Gleichnissen Jesu.

Jülicher sagt[2]: »Ich definiere das Gleichnis als diejenige Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) gesichert werden soll durch Nebenstellung eines ähnlichen, einem andern Gebiet angehörigen, seiner Wirkung gewissen Satzes«. Nimmt man diese einleuchtende Erklärung an, so fragt sich zunächst, ob wir in den überlieferten neutestamentlichen Abendmahlsworten nach gewöhnlicher symbolischer Auffassung überhaupt ein Gleichnis vor uns haben, da ja darin nicht eigentlich ganze Sätze nebeneinander gestellt sind, sondern bloße Begriffe, Nebeneinanderstellung von solchen aber nach Jülicher[3] erst eine Vergleichung, die Vorstufe des eigentlichen Gleichnisses ausmacht. Vielleicht scheint und ist jedoch dieser Unterschied nicht so erheblich. Indessen ist dann noch weiter zu erinnern, daß die beiden τοῦτο in den überlieferten Abendmahlsworten eigentlich auch nicht einmal unmittelbar zwei einfache Begriffe enthalten, sondern auf verschiedene Handlungen zurückweisen. Mag auch diesbezüglich wieder immerhin zugestanden werden, daß mittelbar doch eine Art Verglei-

---

reden Jesu (Bd. I², 1899). Baldensperger, Theol. Literaturztg. 1902, Nr. 14, Sp. 398 bemerkt freilich, daß durch die Schrift von Dr. K. Bugge, Jesu Hoved Parabler, Köbenhavn 1901, eine Revision von Jülichers Konstruktion könnte veranlaßt werden. Ich kann jedoch der Ansicht nicht beistimmen, daß wegen ähnlicher Gewohnheit der Rabbinen die Auffassung der Parabeln als Geheimnisse auch bei Jesus doch ursprünglich sein müsse. Irre ich nicht, so hat doch Jülicher selber diesen Einwand bereits abgewiesen. Die deutsche Ausgabe von Bugges Schrift konnte ich leider noch nicht einsehen bei der Ausarbeitung dieses Abschnittes.

1) So von Weizsäcker, Evangel. Geschichte 559; Apostol. Zeitalter² 576; Keim, Geschichte Jesu III, 272f.; Lobstein, Révue de Théol. et Philos. 1888, 5 p. 469 s.; Jülicher, Schultzen u. a.

2) Bd. I², 80. 3) I², 69.

chung in den Abendmahlsworten gegeben ist, so bleibt doch der Unterschied bestehen, daß viel mehr gewisse Begriffe oder Sätze und Handlungen nebeneinandergestellt werden als nur Begriffe oder Sätze. — Eine andere Schwierigkeit ist sodann, daß, genauer besehen, in den Abendmahlsworten nach der üblichen symbolischen Auffassung nicht der seiner Wirkung gewisse Gedanke oder Begriff die Wirkung des andern sichert, wie es Jülichers Erklärung entspräche. Vielmehr werden die, wenigstens angenommenermaßen, ihrer Wirkung gewissen, in den beiden τοῦτο steckenden Gedanken oder Begriffe durch die besonders den ersten Abendmahlsgenossen eigentlich ungewisseren Gedanken oder Begriffe des geopferten Leibes und Bundesblutes erläutert und in ihrer Wirkung gewiß und klar gemacht, weil ja nach der gewöhnlichen Ansicht die Worte Leib und Blut die Prädikate darstellen und nicht die Subjekte.

An anderm Orte[1] bestimmt Jülicher alsdann seine obige Erklärung des Gleichnisses schärfer noch dahin: »Nicht gedeutet will das Parabelbild werden, sondern angewendet; dadurch reicht es etwas zum Lernen (μάθετε Mk. $13_{28}$) hin, weil es den Hörer veranlaßt, aus irgend einem wohlbekannten Satz den Gedankenkern, das regierende Gesetz zu erheben und die vorurteilslos auch auf das Verhältnis, das Gebiet anzuwenden, welches ihm noch unklar war«. Auch diese genauere Bezeichnung des Gleichnisses paßt zu der gewöhnlichen symbolischen Abendmahlsauffassung nur schlecht. Denn erstens widerspricht es jener Bezeichnung ebensosehr, als es dieser Auffassung entspricht, wenn Weizsäcker z. B. einmal die Abendmahlsworte einer Parabel verglichen hat, deren Auflösung Jesus nicht mehr gegeben habe.[2] Tatsächlich ist es viel mehr Deutung und Erraten als einfache Anwendung des Parabelbildes, wenn von Jülicher selber bei anderer Gelegenheit[3] die Kelchhandlung dahin erklärt wird, daß, wie der Wein im Becher bald werde verschwunden, so das Blut Jesu alsbald werde vergossen sein, oder wenn von Andern das Brechen und Geben des Brotes auf die Hingabe des Leibes zum Opfer oder zum Heil gedeutet wird. Sind doch die vorausgehenden Handlungen weder ein eigentliches Verschwindenmachen des Weines, noch nach gewöhnlicher, heutiger Annahme wenigstens ein offenbares Opfern. Ferner begnügen sich die wenigsten heutigen Ausleger mit der Erhebung eines Gedankenkerns aus der Gleichnishandlung des Abendmahls. Jülicher sogar betont zwar in seiner Abhandlung über die Abendmahlsfeier[4], beide Teile der letzten Parabel, die wir aus Jesu Mund besäßen, hätten nur eine Spitze und einen Sinn. Gleichwohl wagt er den Gedanken nicht ganz ab-

1) a. a. O. 87. 2) Ap. Zeitalter² 576.
3) Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, in Theolog. Abhandlungen K. v. Weizsäcker gewidmet, 241.
4) a. a. O. 243 f.

zuweisen, daß nicht Jesus noch mit besonderer Absicht Wein und Brot zu Sinnbildern gewählt habe, da er nicht bloß sein nahes Ende habe verkündigen, sondern auch durch den Hinweis auf diesen Segen tröstend habe über dasselbe hinweghelfen wollen. Und so nehmen andere erst recht bestimmt eine doppelte Symbolik an.[1]

Darum wäre, wenigstens im Blick auf Jülichers Maßstäbe, das Abendmahl nach der heute üblichen symbolischen Auffassung ein ungefüges Gleichnis.

b) Die Besonderheit des vorkanonischen Abendmahlssinnbildes gegenüber dem Gleichnis gewöhnlicher Art. Legt man die genauern Maßstäbe Jülichers an die vorkanonischen, sinnbildlich aufgefaßten, kürzern Abendmahlstexte an, so zeigt sich auch hier zunächst wieder, daß es sich darin weniger um ein eigentliches Gleichnis handeln dürfte als um eine Vergleichung, die einfachere Vorstufe des Gleichnisses. Denn in diesen kürzern Formeln vollends werden nur Begriffe, nicht ganze Sätze vergleichsweise nebeneinandergerückt, die Speise des Brotes und der Leib, der Trank aus dem Becher und das Blut. Und ferner sieht man auch in diesem Falle wieder, genau genommen, nicht einmal einfach Begriffe nebeneinandergestellt, sondern zwei Begriffe, Leib und Blut, mittelst der beiden τοῦτο neben zwei Handlungen, das Verspeisen des Brotes und das Trinken des Kelches, was allerdings die Vergleichung nicht aufhebt, aber den bemerkenswerten Unterschied von der gewöhnlichen Vergleichung und dem gewöhnlichen Gleichnis bewirkt, daß die Vergleichsworte nicht von den durch sie beschriebenen bildlichen Vorgängen und Dingen zeitlich weiter getrennt sind, sondern enge mit ihnen verbunden, und so naturgemäß dem Bilde noch größere Wirksamkeit verliehen wird.

Eine derartige Abart des gewöhnlichen Gleichnisses oder genauer der einfachen Vergleichung hat nun freilich Jülicher meines Wissens in seinem Werk über Jesu Gleichnisreden nicht erwähnt und entsprechend auch sinnbildliche Handlung und Rede Jesu nicht. Nach gewissen Bemerkungen zu schließen, scheint er dergleichen eben gar nicht zu den Gleichnissen gezählt und überhaupt nicht in den Evangelien gefunden zu haben. Er schreibt einmal — zwar nur beiläufig und etwas knapp[2]: — »Ich habe bei dem synoptischen Christus kein Beispiel von ‚symbolischer Redeweise' bemerkt. Mag sie immerhin im Morgenlande herkömmlich sein, sie ist ein Zeichen von Kindheit, ganz wie ‚die Tatensprache der symbolischen Handlung, wie die alten Propheten sie brauchten'. Die Entwickelung der Prophetie hat diese niedere Art zu sprechen doch mehr und mehr verdrängt; Jesus hatte zuviel Logos in sich, um den klaren λόγος hinter solch dunkle Gestikulation

1) Siehe z. B. Schultzen a. a. O. 27 f.
2) Bd. I², 56 Anm. 1.

zurückzusetzen ‚und daß er jene Tatensymbolik im Grunde in seiner Heiltätigkeit täglich übte' — Weiß, Leben Jesu I[1], 493 (III, 8) —, ist doch wohl nur symbolisch gesprochen.« — Indessen ist es mir in verschiedener Hinsicht nicht wohl verständlich, wie Jülicher so urteilen kann.

Erstens gelten Jülicher selber doch anscheinend die durch Handlungen verstärkten Vergleichungen des Abendmahls als symbolische oder doch wenigstens als gleichnisartige und sinnbildliche Redeweise und Handlung. Mindestens bezeichnet er sie in seiner Abhandlung über die Abendmahlsfeier vielfach so[1], weshalb ich nicht verstehe, wie er die obigen Aussprüche hat tun können.

Ferner gibt es auch, abgesehen vom Abendmahl, in den synoptischen Berichten noch andere gleichnisartige, sinnbildliche Handlungen wie Reden Jesu, welche gegen jene Behauptungen Jülichers streiten. Ich sehe dabei ab von der Taufhandlung, da dieselbe jedenfalls Jesus nicht allein eigentümlich ist. Ebenso sehe ich ab von der Fußwaschung und dem bildlichen Anhauchen der Jünger durch den Auferstandenen, die nur Johannes bezeugt. Dagegen ist wohl mit Recht schon von Rückert als Beispiel von sinnbildlicher Handlung Jesu bei den Synoptikern das den Jüngern befohlene Staubabschütteln von den Füßen genannt worden.[2] Und Jesu Verfahren bei den Heilungen dürfte wenigstens ursprünglich als den Sinn seiner Worte unterstützende und erklärende sinnbildliche Handlung gemeint gewesen sein, wenn es schon die Evangelisten selber nicht mehr so auffassen[3]. Die spätere Überlieferung hat ja dies und jenes im Evangelium wunderbarer gemacht, als es in Wirklichkeit gewesen sein dürfte[4]. Sie hat aus dem Abendmahl vielfach eine Wunderspeise gemacht, also warum nicht auch aus einem ursprünglich sinnbildlichen Verfahren bei den Heilungen ein wunderbares Heilmittel? Jedenfalls aber war es entschieden eine von entsprechenden Worten begleitete sinnbildliche Handlung, wenn Jesus einst, wie Mt. $18_{2f.}$ erzählt, den Jüngern die von ihnen gewünschte Gesinnung an einem Kinde deutlich gemacht hat, das er rief und mitten unter sie stellte.[5]

---

1) Zur Geschichte der Abendmahlsfeier 239. 242 ff. — Dafür, daß Jülicher zwischen »symbolisch« und »sinnbildlich« Unterschied machte, finde ich keinen Anhaltspunkt in seinen Schriften über die Abendmahlsfeier und die Gleichnisreden.

2) Mt. $10_{14}$; Mk. $6_{11}$; Lk. $9_{5}$.

3) Mk. $7_{33}$; $8_{23}$.

4) So dürfte auch der Verfluchung des Feigenbaumes wahrscheinlich nichts anderes zugrunde liegen, als ein durch den Hinweis auf eine sinnenfällige natürliche Erscheinung bekräftigtes Gleichnis, vergl. Lobstein a. a. O. 470; Jülicher II, 447.

5) Weiß, Markusevangelium 336, hat meines Erachtens nämlich Recht, wenn er die Verbindung der Sprüche in Mt. $18_{2f.}$ für ursprünglicher hält, als die in Mk. $9_{36.37}$; denn nur Mt. $18_{3}$ entspricht der Handlung Jesu Mt. $18_{2}$, Mk. $9_{36}$, während der Spruch vom Aufnehmen eines Kindes eigentlich das

Desgleichen ist durchaus sinnbildlich die Mt. $12_{48}$ (Mk. $8_{34}$)[1] erwähnte Gebärde oder Handlung und Rede Jesu, welche schon Zwingli zum Vergleich mit dem Abendmahl herbeigezogen hat: »Und er streckte seine Hand aus über seine Jünger und sagte: siehe hier meine Mutter und meine Brüder.« Denn offenbar bezeichnet Jesus da durch seine Handlung oder Gebärde und seine Worte die vor ihm stehenden Jünger ihrer Gesinnung halber als Beispiele, bezw. Bilder dessen, was nach seinem Sinne Mutter und Brüder für ihn sind.

Im Hinblick auf diese deutlich widerstreitenden Fälle vermag ich es nicht zu fassen, wie Jülicher nichts bemerken kann von sinnbildlicher oder, wie er an der Stelle es ausdrückt, von »symbolischer« Handlung bei dem synoptischen Jesus. Ebenso, wenn er am selben Orte bei Jesus auch keine »symbolische Redeweise« findet, so kann ich auch darin nur einen Irrtum erkennen. Denn, ganz abgesehen auch von den eben genannten, mit Handlungen verbundenen Beispielen solcher Redeweise, will es mir überhaupt vorkommen, die Bezeichnung »sinnbildlich« sei neben den sonst von Jülicher gebrauchten Ausdrücken durchaus notwendig, wenn man die bildliche Redeweise Jesu, auch die nicht mit Handlung verknüpfte, ganz genau bestimmen will. Jülicher hat das wohl nur deshalb übersehen, weil er die Ausdrücke Vergleichung, Gleichnis, Metapher, Allegorie in gewisser Hinsicht mehr bedeuten läßt, als sie gewöhnlich bedeuten. Denn genau genommen, bestimmen sie nur, daß und besonders wie »Bild« und »Sache« in der Rede zusammengestellt sind, ob in einzelnen Begriffen oder ganzen Sätzen, ob nebeneinander oder eines an Stelle des andern, wie Jülicher zum Teil es auch auffaßt. Aber die Beschaffenheit der Bilder an sich, ob es sich um Bilder von etwas Äußerlichem und durch das Äußerliche, um Abbilder, handelt oder um Bilder des Sinnes, der Bedeutung von etwas und durch den Sinn oder durch die Bedeutung von etwas, um Sinnbilder, diese Beschaffenheit ist nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch in jenen Worten noch nicht ausgedrückt, sondern sie pflegt mit andern Worten erst bezeichnet zu werden wie Abbild, Sinnbild. Diesen Umstand hat Jülicher nicht zum Vorteil seiner Darstellung, wenigsten soweit ich sehe, übersehen. Die unmittelbare Folge davon ist, daß seine Definition des Gleichnisses nicht einfach

---

Aufnehmen eines solchen durch Jesus voraussetzt, kein Hineinstellen mitten unter die Jünger, weshalb dieses Lk. $9_{47}$ verbessert ist in ein »Nebensichstellen«.

1) Das von Markus statt ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ bei Matthäus gegebene καὶ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους scheint weniger bezeichnend und geeignet für Jesu Absicht, deutlich zu sagen, was für ihn Mutter und Brüder sei, als die von Matthäus erwähnte Handbewegung, und ist darum vielleicht weniger ursprünglich, zumal die Fassung des Matthäus unterstützt wird durch Epiphanius κατὰ αἱρέσεων 139 A. Zwar bleibt auch bei Markus noch eine Art sinnbildlicher Handlung.

genug lautet, sondern über das Notwendige und Zutreffende hinaus noch ein Merkmal angibt, das eigentlich das Sinnbild vom Bild im gewöhnlichen Sinne, dem bloßen Abbild, unterscheidet, nämlich das, daß jedes Gleichnis ein Bild sei nur durch einen Hauptgedanken, bezw. durch seinen Gedankenkern.[1] Daß auf diesem Punkt bei Jülicher ein Versehen mithineinspielt, ließ schon der nachhaltige Widerstand vermuten, dem gerade diese genauere Bestimmung über das Gleichnis bei Vielen begegnete. In Wahrheit dürfte aber die Sache sich eben so verhalten, daß Jülicher mit dieser Bestimmung nicht sowohl das Gleichnis überhaupt zutreffend bezeichnet, sondern nur das sinnbildliche Gleichnis im engern Sinne oder vielmehr eigentlich nur die sinnbildliche Bildlichkeit im Gegensatz zur bloß abbildlichen. Der Grund seines Versehens liegt wahrscheinlich zunächst darin, daß Jesus sehr oft sinnbildliche Gleichnisse braucht, bei welchen in der Tat der Vergleich allein auf dem Sinn oder Gedankenkern beruht. Indessen sind auch die abbildlichen Gleichnisse bei ihm gar nicht selten. Und neben den oben erwähnten sinnbildlichen Handlungen dürften sogar auch bloß abbildliche Handlungen nicht ganz fehlen.[2] Bei diesen beiden aber ist dann der Vergleichspunkt nicht immer nur einer, weil der Vergleich nicht auf dem stets einheitlichen Sinn, sondern auf dem oft aus mehreren Tatsachen und Begriffen bestehenden äußern Bildstoff ruht.[3] Weiter

1) Vergl. Jülicher I², 87, s. oben S. 256; ferner vergl. Jülicher a. a. O. 70: »Um ein Gleichnis zu verstehen, darf man also nicht Ähnlichkeiten zwischen den einzelnen Begriffen des Gleichnisses aufspüren, sondern man muß die Ähnlichkeit zwischen dem Verhältnis der Begriffe der einen Seite und dem der Begriffe der andern Seite erkennen. Das Gleichnis will, wie die Vergleichung ein Wort, so einen Gedanken durch ein ὅμοιον beleuchten, daher man auch bei ihm nur von einem tertium comparationis redet, nicht von mehreren tertia«.

2) Als solche stellt sich in den jetzigen Texten die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaumes dar. Sie kann es aber auch ursprünglich, nur vielleicht in etwas anderer Art, ohne Handlung im Sinne eines Naturwunders, durch bloßen Hinweis auf den plötzlich verdorrten, unfruchtbaren Baum gewesen sein.

3) Die Durchführung der Unterscheidung zwischen abbildlichen und sinnbildlichen Gleichnissen ist allerdings insofern nicht ganz leicht, als eben in vielen Fällen die Meinung der Gleichnisse nicht überliefert oder bestritten ist. Aber Gleichnisse wie die vom Säemann, vom Wachstum der Saat, vom Unkraut im Acker, vom unfruchtbaren Feigenbaum, vom Licht auf dem Leuchter, von der Stadt auf dem Berge, vom Senfkorn, vom Fischernetz, vom Hausbau geben sich doch deutlich als rein abbildlich zu erkennen, das ist als Bilder, welche rein auf äußern Vorgängen und Tatsachen beruhen und dementsprechend äußerlich erscheinende und wahrnehmbare Dinge verdeutlichen sollen; während bei andern Gleichnissen, wie den Gleichnissen vom zudringlichen Freund, vom ungerechten Richter, von der köstlichen Perle und vom Schatz im Acker, vom verlorenen Schaf und Groschen, vom ungerechten Haushalter, vom Schalksknecht usw. der im Äußern erscheinende eine Sinn des Ganzen Bild und Gegenstand des Bildes ist.

mag an Jülichers Versehen auch der in Wahrheit oft sehr nachlässige und falsche Gebrauch der Ausdrücke »Sinnbild« und »sinnbildlich« mit Schuld sein. Zwar häufiger als der schlechte Gebrauch der Ausdrücke Gleichnis und Vergleichung wird er kaum sein. Bekennt doch Jülicher selbst: »Unglücklicherweise sind Gleichnis, Fabel, Bilderzählung, Paramythie und dergl. Worte, die in jedermanns Munde sind, die aber nicht zwei Lehrbücher der Poetik oder Rhetorik übereinstimmend beschreiben«.[1] Und genau verstanden, — wie sie ja trotz des gewöhnlich so nachlässigen Brauches doch am Ende verstanden werden kann, so gut wie die eben genannten Ausdrücke es können —, ist die Unterscheidung des Sinnbildes vom gewöhnlichen Bild so nützlich und sachlich so wohl begründet, daß Jülicher sie eben nicht ungestraft vernachlässigt hat.

Ebensowenig alsdann, als wenn er das Vorkommen von sinnbildlicher Rede und Handlung bei Jesus leugnet, halte ich es für gerechtfertigt, wenn Jülicher solche Geringschätzung derartiger Rede und Handlung an den Tag legt. Allerdings ist diese in gewissem Sinne »ein Zeichen von Kindheit«, wie Jülicher sagt. Aber sie kann ebensogut in der kindlichen Unbeholfenheit dessen ihre Veranlassung haben, auf den sie berechnet ist, als in der ihres Urhebers. Sie braucht daher nicht ein Armutszeugnis für Jesus zu sein, sondern wird höchstens ein solches für die Jünger sein, und wollte man die sinnbildliche Handlung und Rede deshalb ablehnen, so könnte man ebensogut auch die Gleichnisse und Vergleichungen überhaupt ablehnen; bekennt doch Jülicher auch von der Vergleichung, »sie sei auf Kinder oder Unkundige« »berechnet«.[2]

Es dürfte also ungeachtet solcher vielfach widerstrebenden Aussagen Jülichers richtiger sein, das Abendmahl, besonders wie es sich nach den vorkanonischen Berichten darstellt, statt bloß als eine Art Gleichnis oder Vergleichung, vielmehr bestimmter als eine sinnbildliche Gleichnishandlung und -rede aufzufassen oder, kurz und gut gesagt, als sinnbildliche Vergleichung.

c) Die Übereinstimmung des vorkanonischen Abendmahlssinnbildes und seiner Bedeutung mit dem Gleichnis. Entsprechend der eben gegebenen genauern Bestimmung des vorkanonischen Abendmahls als einer sinnbildlichen Gleichnishandlung und -rede oder Vergleichung, zeigt sich bei dem vorkanonischen Abendmahl neben den eben genannten Abweichungen auch vielfache Übereinstimmung mit dem gewöhnlichen Gleichnisse.

Nach Jülicher[3] ist das Gleichnis wie die Vergleichung zunächst notwendig zweigliedrig, besteht aus »Bild« und »Sache« als unentbehrlichen Bestandteilen. Daß diese beiden notwendigen Bestandteile

1) I¹, 72. 2) I², 57. 3) Vergl. I², 70.

in den kürzern Abendmahlsformeln vorhanden sind, ist klar. In den beiden τοῦτο stecken zweifellos die Bilder, in τὸ σῶμά μου, τὸ αἷμά μου die Sachen. Nach Jülicher[1] kann man sodann »von einer Neigung der Gleichnisse zu paarweisem Auftreten sprechen«. Diese ist daraus erklärlich, daß »die Gleichnisse häufen, heißt ihre Tüchtigkeit steigern«, da der Gedanke eben heller wird, »wenn ich von zwei Seiten her Licht auf ihn lenke«. Dementsprechend haben wir im vorkanonischen Abendmahlstext ein Gleichnispaar, das, wie wir gleich sehen werden, sichtlich denselben Gedanken verdeutlicht. Weiterhin sind nach Jülicher[2] gewöhnlich bei den Gleichnissen »Sache und Bild« durch eine »Vergleichungspartikel verbunden«. In den Abendmahlsgleichnissen fehlt diese allerdings. Indessen bemerkt auch Jülicher[3]: »Nun ist aber die menschliche Rede nicht steif genug, um die Gleichnisse immer streng nach jenem Schema abzuwickeln; auch hier begegnet uns eine ungeheuere Mannigfaltigkeit der Formen. Das Bild kann, um zu überraschen, wie in den Proverbien meistens, z. B. 25 $_{20a}$, der Sache vorangehen, oder es kann statt der verbindenden Vergleichungspartikel eine asyndetische Aufreihung der beiden Sätze wirkungsvoller erscheinen, oder jeder von beiden Sätzen wird nur halb ausgesprochen, oder die ‚Sache' ganz verschwiegen« usw. Berücksichtigt man diese Bemerkungen, so kann die knappe Vergleichungsform in den Abendmahlsworten nicht mehr auffallen. Offenbar handelt es sich darin um die Form der Vergleichung, bei welcher Bilder und Sachen ohne Verbindungspartikel aneinandergereiht und kurzweg die Bilder ihrer Bedeutung nach auf die Sachen übertragen werden in der Art der Rede, die man gewöhnlich »Metapher« nennt.[4]

Ein anderes Kennzeichen der Vergleichung und des Gleichnisses ist dann Jülicher zufolge jenes, an welchem die Auffassung der über-

---

1) I², 86. 2) I², 70. 3) a. s. O.

4) Zum Inhalt der obigen gewiß zutreffenden Bemerkungen Jülichers über die Mannigfaltigkeit der Form der Vergleichungen oder Gleichnisse stimmt es meines Erachtens nicht, daß Jülicher andern Orts die sog. Metapher als etwas von der Vergleichung und dem Gleichnis unbedingt verschiedenes auffaßt. Mir scheint sie vielmehr nur eben eine der mannigfaltigen Formen der Vergleichung oder des Gleichnisses, nämlich die, worin die Begriffe asyndetisch, wie z. B. in den Abendmahlssätzen, ohne verbindende Partikel aneinandergereiht werden. Sagt doch Jülicher selber auch wieder I², 53, beide, Metapher und Vergleichung, beruhten auf der Benützung des Ähnlichen in der Rede und ließen sich jederzeit die eine in die andere verwandeln. Ebensowenig kann ich es billigen, wenn Jülicher die Allegorie als von der Vergleichung und vom Gleichnis völlig verschieden betrachtet, da sie in Wahrheit auch nur eine Form der Vergleichung ist. Denn soviel gibt ja wieder selbst Jülicher zu, daß die Allegorien zu den Redeweisen gehören, »die auf Vergleichung beruhen«, und ihre einfachste Gestalt, die »Metonymie«, ist nichts anderes als jene Form der Vergleichung, bei der »die Sache ganz verschwiegen« wird und nur »das ὅμοιον gesetzt wird statt des ὄν«.

lieferten längern Abendmahlstexte nach üblicher symbolischer Weise als Gleichnis oder Vergleichung in erster Linie scheitert. Ich fasse es so, daß bei der Vergleichung, bezw. beim Gleichnis das »Bild«, welches die »Sache« erläutern und beleuchten soll, ein wohlbekannter Gedanke, ein der Wirkung gewisser Satz sein muß.[1] Bei der überlieferten Auffassung der längern Abendmahlstexte fanden wir das Gegenteil. In ihr scheint die »Sache« eigentlich bekannter als das »Bild«, das »Bild« der Deutung bedürftig, ja fast gar ein erst zu lösendes Rätsel. Ganz anders steht es bei der sinnbildlichen Auffassung der kürzern Abendmahlstexte. Allerdings wirkt auf ihr Verständnis etwas hindernd ein, daß die jetzige textliche Umgebung der Sätze τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου wegen der früher festgestellten, sie stark ändernden Textkürzungen in unserm jetzigen Matthäus und Markus nirgends mehr in ganz genauer Weise die ursprünglichen Vorgänge, welche den zwei Sätzen vorangingen, wiedergeben dürfte. Indessen weisen, auch wenn man nur die jetzigen Texte voraussetzt, die beiden τοῦτο bei Matthäus und Markus zweifellos bei sinnbildlicher Auffassung und Kürzung der Sätze Jesu auf das gebrochene, den Jüngern zu essen gegebene und das zum Essen genommene Brot hin und auf den zum Trinken gegebenen Kelch.[2] Einfach nur auf das Brot als solches können sie sich schon wegen der neutralen Form nicht so leicht beziehen, und darum wohl auch kaum nur auf den Kelch als solchen. Ferner deuten auch Paulus und Lukas, wie früher gezeigt wurde, τοῦτο ausgesprochenermaßen erst auf das in vorher von ihnen beschriebener Art behandelte Brot und dann ebenso auf den Kelch, weshalb gewiß auch gemäß den ursprünglichen vorkanonischen Berichten die τοῦτο auf das in vorher bestimmter Weise behandelte Brot und den in vorher bestimmter Weise behandelten Kelch sich bezogen haben werden, und zwar, da ursprünglich, bei Jesus selber, von keiner Opferhandlung die Rede gewesen sein kann, jedenfalls einfach auf das zu essen gegebene Brot und den zum Trinken gereichten Kelch. Unter solchen Umständen die Abendmahlsbilder zu erfassen, war also nicht schwer. Nahm Jesus Brot und Kelch und gab den Jüngern das Brot zu essen und den Kelch zu trinken, und sprach er es dann aus, unmittelbar nach oder während dem Essen und Trinken, dies sei sein Leib und sein Blut, so konnte er mit dem »dies« weder bloß das Brot als solches, noch bloß den Becher als

1) Vergl. Jülicher I², 80.

2) Vergl. oben S. 194. — Auch Holtzmann, Hand-Commentar³ I, 1, 173, gibt für Markus soviel zu, daß schon das Aneignen des Weines im Genuß einen Vergleichungspunkt bilde. Markus sagt eben klar genug beim Kelch: καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες· καὶ εἶπεν αὐτοῖς. Beim Brot schreibt er vielleicht zum Teil wegen des bereits voraufgehenden ἐσθιόντων αὐτῶν nur λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε κ. τ. λ. Matthäus hat beim Brot und beim Kelch gleichmäßiger εἶπεν· λάβετε, φάγετε, und λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες κ. τ. λ.

solchen meinen, sondern er mußte für jedermann offenkundig auf das Brot weisen als gegessenes oder Speise und den Kelch als getrunkenen oder Trank. Andernfalls würde er sicher beide, Brot und Kelch, nur hingehalten und dann sofort seine Worte beigefügt haben. Ebenso hätte er von beiden etwa nur als Gabe reden wollen, so würde er sie sicher nur gegeben und dann gleich geredet haben, aber nicht erst zugewartet, bis die Jünger Brot und Kelch nahmen oder gar genossen. Und schließlich lag dies lediglich allgemeine Verständnis vom Brot einfach als Speise oder Essen und vom Kelch als Trank auch darum nahe, weil, wie wir gesehen haben, bei der jüdischen Eucharistie vor und nach der Mahlzeit Brot und Trank als Stellvertreter der trockenen und flüssigen Gattung überhaupt galten und als Speise und Trank im allgemeinen in Betracht kamen mehr denn als besondere Gattung derselben, wozu sich überdies wohl fügt, daß »Brot« und »Brotessen« auch im A. T. schon ein nicht seltener Ausdruck für »Speise« und »speisen« oder »essen« im allgemeinen gewesen sind[1], und daß, wie A. Harnack nachgewiesen und mit Recht hervorgehoben hat, keiner der neutestamentlichen Schriftsteller, bestimmt oder unmittelbar wenigstens, Wein oder Wasser als Inhalt des Kelches bezeichnet und denselben anders denn als Trank im allgemeinen in Betracht zieht.[2]

Mithin sehen wir bei den ursprünglichen, kürzern Abendmahlstexten nach sinnbildlicher Auffassung der Forderung Jülichers genug getan, daß das Bild im Gleichnis bezw. in der Vergleichung der Wirkung gewiß sein müsse und nichts mehr zu fragen und zu deuten geben dürfe.

Endlich bleibt noch übrig, jenes Merkmal nachzuprüfen, welches von Jülicher zwar unrichtigerweise für das Gleichnis an sich angegeben wird, jedoch tatsächlich das Kennzeichen der besondern sinnbildlichen Auffassung eines Gleichnisses oder einer Vergleichung bildet, daß nämlich bloß »der Gedankenkern« Vergleichungspunkt ist, bloß »das regierende Gesetz«[3], oder also anders ausgedrückt, bloß der Sinn, das Wesen oder die Bedeutung von Bild und von Sache.

Hinsichtlich der ursprünglichen Abendmahlsbilder ist dies schon durch die eben angestellten Beobachtungen erwiesen, wonach einzig der allgemeine Sinn oder die wesentliche Bedeutung der vorangehenden bildlichen Handlungen durch die beiden τοῦτο in den Abendmahlsworten zum Vergleich mit Leib und Blut herausgehoben wird, nämlich die Gedankenkerne »Essen« und »Trinken«, bezw. »Speise«

---

1) Vergl. A. Thoma, Ztschrft. f. wissenschaftl. Theologie 1876, 3, 336 Anm. 3, der auf Gen. $3_{19}$; I Sam. $10_{3}$; Pred. $10_{19}$ verweist.

2) A. Harnack, Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente be Justin, T. u. U. VII, 2, 115 ff., wozu zu vergl. Theolog. Literaturztg. 1892, 15 Sp. 373—78.

3) Jülicher I[2], 70. 87 und vergl. oben S. 259 f.

und »Trank«. Übrigens sind diese beiden verglichenen Begriffe auch unter sich noch einheitlichen Sinnes, sofern sie beide den Lebensunterhalt bedeuten, woraus noch bestimmter hervorgeht, daß es sich, wenigstens was die Bildstoffe des ursprünglichen Abendmahlsberichtes anlangt, um ein Paar sinnbildlicher Vergleichungen oder Gleichnisse handelt, das ein und dieselbe Wahrheit wie »zwei Säulen« stützt.

In gleicher Weise läßt sich nun aber auch ein einheitlicher Sinn und Gedankenkern als Inhalt der beiden Sachbegriffe in den ursprünglichen Abendmahlsworten nachweisen.

Wie früher bemerkt wurde, liegt es am nächsten, die Ausdrücke σῶμα und αἷμα auf den in den Tod gegebenen, bezw. geopferten und auferstandenen Leib und auf das zum Opfer im Tode vergossene Blut des auferstandenen Jesus Christus zu beziehen. Doch verlangt, ganz abgesehen von den vielerlei Schwierigkeiten, die bei dieser Auslegung für sie entspringen würden, die sinnbildliche Abendmahlsauffassung als solche eben eine andere Deutung von σῶμα, αἷμα als auf die äußerlichen Dinge des geopferten Leibes und Blutes. Und so muß untersucht werden, ob sich nicht eine andere Bedeutung von σῶμα, αἷμα in den ursprünglichen Abendmahlsworten denken läßt, die mehr den allgemeinen Sinn beider anstatt ihr Äußeres beträfe.

Nun erscheinen mir allerdings vorweg alle Versuche, für den Ausdruck σῶμα irgendwelche vom Opfer ganz unabhängige Bedeutung nachzuweisen, vergeblich. Mag nämlich auch an sich gerade diese Bedeutung des Wortes nicht die einzig mögliche sein, sondern auch etwa anderes als nur der entseelte Leib im N. T. σῶμα genannt werden[1], so scheint es doch untunlich, σῶμα in solch naher Verbindung mit αἷμα eine andere Bedeutung abzugewinnen. Denn wir finden nirgends im N. T. eine andere Verbindung dieser beiden Ausdrücke, welche die sonst so naheliegende Deutung derselben auf den Opferleib und das Opferblut fraglich machte, sondern selbst, wo getrennt vom Leibe und vom Blute Christi die Rede ist, handelt es sich gewöhnlich, wo nicht immer, um den getöteten und zum Opfer hingegebenen Leib und — von wenigen johanneischen Stellen abgesehen — um das zum Opfer vergossene Blut.

Indessen gibt es wohl dennoch eine Möglichkeit, für die beiden »Sachen« der ursprünglichen Abendmahlsvergleichung eine Bedeutung zu erhalten, die nicht auf die Äußerlichkeit des Opfers sich bezieht. Gesetzt nämlich, daß man für den widerstrebenden Ausdruck σῶμα den Ausdruck σάρξ als ursprünglicher oder doch dem ursprünglichen Wort Jesu besser entsprechend einsetzen dürfte, so würde in den Abendmahlsaussprüchen die in den neutestamentlichen Schriften nicht seltene Wortverbindung σάρξ καὶ αἷμα erscheinen, in der die beiden Ausdrücke

1) Siehe R. A. Hoffmann a. a. O. 92, 1.

σάρξ und αἷμα nicht in äußerlicher Weise das Todesopfer bedeuten, sondern im allgemeinen Sinn das menschliche Wesen. Diese Möglichkeit besteht aber meines Erachtens; denn nicht nur wechseln anerkanntermaßen die beiden Ausdrücke σάρξ und σῶμα für die eine Abendmahlssache bei den ältesten Vätern, so z. B. bei Justin, ohne jeden ersichtlichen Unterschied, und kommt schon frühe, wie z. B. bei Ignatius, statt σῶμα in Worten über das Abendmahl σάρξ vor, sondern auch im N. T. werden die beiden Ausdrücke von Paulus gelegentlich im gleichen Sinne gebraucht.[1] Freilich gilt manchen als ein bedenklicher Unterschied, daß die Redensart beim Abendmahl nicht in der üblichen, ganz engen Verbindung σὰρξ καὶ αἷμα vorliege.[2] Demgegenüber ist aber zunächst zu erwägen, daß ursprünglich, wie wir oben[3] nachgewiesen haben, nur eine Danksagung über Brot und Kelch stattgefunden hat, weshalb die beiden Erklärungen Jesu über Brot und Kelch ganz anders nahe zusammengetreten sein müssen, als es nach den heutigen Berichten von Matthäus und Markus erscheint, nämlich so nahe, als nur das allein zwischendrin liegende Geben und Nehmen des Kelches erlaubte, so daß von einer Trennung der Ausdrücke »Fleisch und Blut« beim anfänglichen Sachverhalt kaum geredet werden mag. Weiter ist zu bedenken, daß eine der üblichen Verbindung σὰρξ καὶ αἷμα völlig entsprechende Redeweise Jesu, da die Sinnbilder für Fleisch und Blut sachlich verschieden waren und zeitlich notwendigerweise etwas getrennt folgen mußten, nur so möglich gewesen wäre, daß Jesus die Jünger das Brot essen und den Kelch hätte trinken lassen und dann erst die erklärenden Worte miteinander beigefügt hätte. Dann allein hätte er die vergleichenden Aussprüche in einen Satz zusammenfassen und nach der üblichen Art σὰρξ καὶ αἷμα verbinden können.

Vielleicht hat er dies übrigens doch wirklich getan und tatsächlich die erklärenden Worte, zu einem Satze verbunden, auf die Handlung mit Brot und Kelch folgen lassen. Eine alte Quellenschrift der apostolischen Kirchenordnung berichtet, wie bereits früher[4] erwähnt worden ist: ᾔτησεν ὁ διδάσκαλος τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ ηὐλόγησεν αὐτὰ λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμα. Diese Überlieferung böte mithin gerade die Wortfassung, die man wünschen möchte, abgesehen von dem auch hier auftretenden, aber also nicht erheblichen Wechsel von σῶμα für σάρξ. Und hätte Jesus wirklich in dieser Weise statt zweier Sätze nur einen gebraucht, so wäre das erstens gefälliger gewesen als die zwei hart aufeinander folgenden, gleichbeginnenden Sätze, und zweitens würde dies eben den Umstand für sich haben, daß die Worte Jesu dann der üblichen Redeweise »Fleisch und Blut« ganz entsprächen.

1) Vergl. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu Lukas 644, 1.
2) Vergl. schon Rückert a. a. O. 282.
3) S. 236 ff. 4) S. 238.

Die Annahme mag aber etwas gewagt erscheinen wegen der Vereinzelung dieser Überlieferung. Zwar ist das hohe Alter derselben ziemlich sicher[1], ob auch nicht unangefochten. Doch wäre denkbar, daß es sich dabei einfach um eine abgekürzte Wiedergabe der Abendmahlsworte handelte, da auch von der voraufgehenden Handlung nur die Eulogie erwähnt ist und überhaupt an der Stelle des Abendmahls mehr nur beiläufig gedacht wird. Ferner haben wir selbst bei Paulus und Lukas zwar nur eine Danksagungsweihe nach unserer Annahme, aber doch die Worte Jesu in zwei Sätzen und nicht bloß in einem. Allein dagegen kann man erwidern, daß eben Paulus und Lukas, weil sie beim Brot und Kelch Verschiedenes gesagt dachten, aus dem einen Satz zwei gemacht haben. Und was die vermutete und hinsichtlich der Handlung ja unbestreitbare Abkürzung betrifft, so ist doch zu bedenken, daß wir in diesem alten Berichte auch außer den zusammengezogenen Abendmahlsworten noch ein anderes, ihnen entsprechendes, aber — wie wir früher erkannt haben — echtes und seltenes Überbleibsel ältester Abendmahlsüberlieferung antreffen, die bloß einmalige Segnung über Brot und Kelch. Dies spricht entschieden stark für die Echtheit auch der andern, meines Wissens sonst unerhörten, aber sachlich also wohlbegründeten Abweichung.

Ich meine daher doch, wir dürfen es wagen, gemäß dieser Überlieferung als mutmaßlich ursprünglichere Verbindung der Abendmahlsworte eine solche etwa wie diese: τοῦτό ἐστι ἡ σάρξ μου καὶ τὸ αἷμα anzunehmen und zu denken, daß Jesus, bevor er so sprach, auf den Segen hin Brot und Kelch den Jüngern zum Essen und Trinken gegeben hatte, zumal Jesus auch sonst etwa eine doppelte Vergleichung oder ein doppeltes Gleichnis in einem Satze zusammengebracht hat, so z. B. die ebenfalls auf eine Gleichnishandlung folgenden sinnbildlichen Erklärungen Mt. $12_{49}$ (Mk. $3_{34}$): ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου[2], in welchem durchaus gleichartigen Satze — beiläufig bemerkt — das hebraisierende ἰδοὺ wohl noch getreuer an die Urform erinnert, als das τοῦτο der Abendmahlsüberlieferung. Mit der Annahme einer solchen Wortverbindung für Jesu Abendmahlsvergleichungen wird aber ganz gewiß, daß in den Abendmahlsworten tatsächlich die bekannte neutestamentliche Redensart »Fleisch und Blut« vorliegt.

Der Sinn und die Bedeutung dieses Ausdrucks ist, wie schon einmal gesagt, »das menschliche Wesen«[3], gewöhnlich, so namentlich

1) Daß die Abendmahlsworte hier schon als Weiheworte erscheinen, spricht nicht gegen ein hohes Alter, da wir früher festgestellt haben (vergl. oben S. 207 f.), daß schon Tertullian genau die gleiche Ansicht hatte, und auch noch ältere Zeugen nicht viel anders urteilten.

2) Vergl. ferner als Beispiel ähnlicher Verbindung Mt. $10_{16}$: γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί.

3) Vergl. Mt. $16_{17}$; Joh. $6_{53}$ ff.; I Kor. $15_{50}$; Gal. $1_{16}$; Eph. $6_{12}$; Hebr. $2_{14}$ auch Sirach $17_{31}$.

bei Paulus, in spiritualistisch-dualistischem Gegensatz zu dem geistigen, göttlichen Wesen[1], obschon nie nur als bloße stoffliche Masse gedacht, sondern auch als persönliches, denkendes, fühlendes, wollendes, redendes, wirkendes Wesen. Einzig in Joh. 6 $_{53\,ff.}$ dürfte der Ausdruck, wie mich dünkt, das menschliche Wesen Jesu, bezw. seine menschliche Persönlichkeit[2] ohne Gegensatz gegen das Göttliche bezeichnen, sondern sogar als Vereinigungsmittel mit demselben. Mindestens wird Vers 56 und 57 der Genuß des Fleisches und Blutes Jesu bezeichnet als Bleiben in ihm, seinem Ich, und als Mittel zum Leben, wie es der Vater hat und gibt. Freilich bezeugt dann nachher der bekannte Ausspruch in Vers 63, ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, für den Schreiber des Ganzen, den Evangelisten, eine ähnliche spiritualistische Sinnesart, wie sie sonst im N. T. den Gebrauch des Ausdrucks »Fleisch und Blut bestimmt«. Und höchst wahrscheinlich allerdings hat der Evangelist jene Sätze mit diesem Ausspruche gegen jede Mißdeutung sichern wollen, die dem ihm eigenen und überhaupt sehr verbreiteten Spiritualismus widersprach.[3] Aber gerade bei und mit diesem Versuche zeigt er klar, daß ein unüberbrückbarer Zwiespalt zwischen seiner eigensten Meinung und jenen Sätzen und Gedanken klafft, und daß diese gewiß nicht aus seinem Eigenen stammen. Denn einer, der denkt: »das Fleisch nützt nichts«, kann, wenigstens meiner Empfindung nach, nimmermehr der eigentliche Urheber eines Gedankens und Satzes gewesen sein wie: »Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat ewiges Leben«. So widerspruchsoll denkt und redet von sich aus kein vernünftiger Mensch. Möglich scheint mir vielmehr nur, daß der Schreiber des Evangeliums entweder, wie eben vermutet worden ist, solche seinen eigenen Ansichten im Grunde widersprechende Sätze und Gedanken, wie sie in 6 $_{53\,ff.}$ vorliegen, mündlich oder schriftlich — welches von beiden es war, lasse ich dahingestellt — überliefert vorfand, und daß er sie in seine Darstellung aufgenommen hat, um sie spiritualistisch auszulegen, oder daß er die Sätze 6 $_{53\,ff.}$ und die Bemerkung 6 $_{63}$ aus verschiedenen Quellen geschöpft hat. Sei dem nun aber wie ihm wolle, so haben wir jedenfalls in Joh. 6 $_{53\,ff.}$ ein Beispiel nicht spiritualistisch-dualistischer Auffassung des Ausdruckes »Fleisch und

---

1) Vergl. H. H. Wendt, Das Johannesevangelium 1900, 128: »Das Begriffspaar σάρξ καὶ αἷμα bedeutet sonst im N. T. dasselbe, was auch der einfache Begriff σάρξ bedeuten kann: den geschöpflichen Menschen, bezw. die geschöpfliche Wesensseite des Menschen im Unterschiede von Gott oder dem göttlichen Geist«.

2) Vergl. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II, 504; Schultzen a. a. O. 82.

3) Ähnlich faßt die Sachlage auf diesem Punkte, wie ich nachträglich sehe, auch J. Hoffmann a. a. O. 199 ff., indem er treffend zeigt, wie v. 60 ff. keine Widerrufung der Abendmahlsrede, sondern einen Kommentar dazu bilden.

Blut« aus ältester Zeit und den Beweis der Möglichkeit einer solchen auch in den ursprünglichen Abendmahlsworten.

Übrigens würden wir auch ohne das Jesus, wie mir scheint, schon aus allgemeinen Gründen eine ähnliche, nicht spiritualistische noch dualistische Auffassung des Ausdrucks zuschreiben müssen. Denn Jesus läßt, meiner Überzeugung nach, wenigstens in seinem Verhalten und in seiner Predigt sozusagen nie etwas merken von spiritualistischem Dualismus, bezw. von einer grundsätzlichen Gegenüberstellung Gottes und des Geistes gegen Fleisch und Blut oder den Menschen, wie sie sonst im N. T. doch so häufig ist. Zwar möchte man vielleicht die Stelle Mt. $16_{17}$ hiefür anführen. Aber wahrscheinlich ist diese Stelle der Absicht Späterer entsprungen, zu zeigen, wie die von Paulus Gal. $1_{12}$ geltend gemachten Kennzeichen eines Trägers der Offenbarung sich auch bei Petrus fanden.[1] Wir werden darum den Ausdruck »Fleisch und Blut« in den ursprünglichen Abendmahlsworten unbedingt dahin zu verstehen haben, daß Jesus damit sein menschliches Wesen, sein denkendes, wollendes und fühlendes, redendes, wirkendes Ich, wie es die Jünger aus ihrem Verkehr mit ihm kannten und als Offenbarung Gottes verehrten, gemeint hat. Dieser Inhalt genügt aber völlig für eine sinnbildliche Vergleichung oder Gleichnishandlung, als einheitlicher allgemeiner Sinn und als Gedankenkern der beiden Sachbegriffe »Fleisch« und »Blut«, namentlich wenn er nicht sowohl spiritualistisch-dualistisch, im Gegensatz zum eigentlich geistig-göttlichen Wesen auch im Menschen gefaßt worden ist, sondern als der wirklich wesentliche Gehalt der Menschheit Jesu.

Ist nach alledem der Tatbestand der »Bilder« und »Sachen« der beiden sinnbildlichen Abendmahlsvergleichungen und Gleichnishandlungen als solcher, wie mich dünkt, erwiesen und gesichert, so ergibt sich auch sofort und ohne Schwierigkeit die gleichnisartige Bedeutung. Nahm Jesus nach dem Segen Brot und Kelch, gab sie den Jüngern und sprach, als sie aßen und tranken: »dies ist mein Fleisch und Blut«, und verglich er dadurch sein menschliches Wesen mit Speise und Trank, wie er sie den Jüngern eben gereicht hatte, so konnte er ihnen nur das klarmachen wollen, daß sein menschliches Wesen für ihr religiöses, bezw. für ihr Gesamtleben gleiche Bedeutung habe, wie sie Speise und Trank für ihr leibliches Leben hätten. Was nun aber Speise und Trank für das leibliche Leben sind, weiß jedes Kind. Sie sind der Unterhalt desselben, Lebensmittel. Das bedeuten beide, Speise und Trank, gleichermaßen für das natürliche, leibliche Leben. Die Speise insonderheit dann ernährt, erhält, stärkt nach gewöhnlicher und so auch biblischer Auffassung[2] vorzüglich das Leibesleben, der Trank

1) Holtzmann, Hand-Commentar[3] I, I, 258.
2) Vergl. z. B. Spr. $4_{17}$; Ps. $104_{15}$; I Kön. $19_8$; Hebr. $13_9$; Spr. $31_6$

erquickt mehr und labt und erfreut. Mag auch etwa dem Trank zugeschrieben werden, was der Speise, und der Speise, was dem Trank, worüber ich nicht streite. Jesus hat also vermutlich den Jüngern mit der sinnbildlichen Gleichnishandlung des Abendmahls und seinem Vergleich nichts anderes einschärfen wollen, als daß sein menschliches Wesen für ihr religiöses Gesamtleben gewissermaßen das Mittel des Unterhalts sei, was, je nachdem man es betrachtet, eine Mahnung darstellen wird oder einen Trost, und so wohl auch in der Doppelgestalt des Bildes. Die Jünger sollten sich, wollte Jesus damit wahrscheinlich sagen, an sein menschliches Wesen halten für ihr gesamtes Leben, aus ihm gleichsam ihre religiöse Nahrung ziehen und zugleich ihren religiösen Trost, die Erquickung und Labung ihrer Seele darin finden, also Leben und volle Genüge an ihm haben.

Spitta besonders[1] hat neuerdings mit Nachdruck betont, daß man die Abendmahlsworte aus der »Situation« heraus begreifen müsse, hat jedoch gleichwohl in seiner Deutung ziemlich stark fehlgegriffen[2], da er sich trotz allem angewandten Fleiß anscheinend die »Situation« doch größtenteils selber erst zurechtgemacht hat. Die Gefahr der Selbsttäuschung ist eben gerade auf diesem Punkte sehr groß und fast nicht zu vermeiden bei dem mangelhaften Stand an sichern Nachrichten über die Zeit- und Sachlage des Abendmahls. Dessenungeachtet muß aber natürlich doch auch von uns der Versuch gemacht werden, ob die nachgewiesene sinnbildliche Gleichnishandlung in den geschichtlichen Rahmen, so weit er sich noch herstellen läßt, hineinpaßt, schon damit nicht etwa jemand denke, es sei das ganz unmöglich, und dann zur größtmöglichen Befestigung der Tatsache der gleichnisartigen und sinnbildlichen Abendmahlshandlung und -rede. Denn einiges läßt sich auch meiner Ansicht nach immerhin in dieser Richtung tun. Nur darf man sich nicht etwa auf vereinzelte Sprüche eines Lukas zum Beispiel oder sonst ganz unsichere Vermutungen stützen, sondern bloß auf solche Dinge, die durch mehrfache Zeugnisse soviel als gewiß sind.

Zu diesen soviel als gewissen Dingen rechne ich allererst die beiden zusammenstimmenden Tatsachen, daß das letzte Mahl Jesu am Vorabend seines Todes stattgefunden hat, und daß er damals selber sein Ende nahe glaubte. Denn die erstere Tatsache bezeugen Paulus und die vier Evangelien unmittelbar durch bestimmte Angaben, die nicht anzufechten sind, und der zweiten versichern uns die synoptischen Evangelien sowohl durch Reden, wie die vom Nichtmehrtrinken vom Gewächs des Weinstockes, als auch durch die Gethsemanegeschichte; Paulus aber tut es durch die Bedeutung, die er Jesus dem Abendmahl geben läßt. Eine dritte unbestreitbare Tatsache endlich in nächster Nähe der

1) Vergl. Spitta, Urchristentum I, 209 f. 283.

2) Vergl. die Kritik Spittas durch J. Weiß, Theolog. Literaturztg. 1893 Sp. 397 f.

sinnbildlichen Gleichnishandlung und -rede ist das Mahl Jesu und seiner Jünger. Zu diesen drei Tatsachen muß die sinnbildliche und gleichnisartige Deutung der Abendmahlsrede und -handlung stimmen, falls sie die geschichtliche Wahrheit ist.

Nun hat nach der am meisten verbreiteten gewöhnlichen Ansicht Jesus durch das Abendmahl im engern Sinne die Jünger auf seinen Tod vorbereiten, ihnen über seinen Tod hinweghelfen und dessen Bedeutung klar machen wollen. Nach der sinnbildlichen Auffassung, wie wir sie vertreten, hingegen hat Jesus bei der Gleichnishandlung des Abendmahls mindestens nicht unmittelbar von seinem Tode und der Bedeutung desselben gesprochen, sondern vielmehr von der Bedeutung seines Lebens, indem er feststellte, was sein menschliches Wesen überhaupt, all sein Denken, Reden und Tun, nicht etwa bloß das im Tode allein — obschon er das letztere, als das Ende seines Lebens in Fleisch und Blut, natürlich auch zu jenem rechnen mußte — für seine Jünger bedeute. Ich behaupte nun aber, daß unsere Auffassung leichter annehmbar ist, als die gewöhnliche, nach der durch die vorgenannten Tatsachen bestimmten Zeit und Lage des Abendmahls am Vorabend des Todes Jesu, da er in Voraussicht desselben beim letzten Mahle mit seinen Jüngern saß.

Allerdings wäre es zunächst angesichts dieser Zeit- und Sachlage ganz wohl denkbar, daß Jesus tatsächlich, wie unsere jetzigen evangelischen Abendmahlsberichte und Paulus es wollen und darstellen, in den besondern Abendmahlsworten von seinem Tode geredet hätte; bestreiten doch auch wir nicht, daß er es sonst beim letzten Mahl, nämlich sehr wahrscheinlich gleich bei dessen Beginn, getan hat. Aber ebenso denkbar ist gewiß, daß Jesus, gerade da er sich dem Tode nahe fühlte, noch einmal zurückwies auf sein nun zum Ende sich neigendes Leben in Fleisch und Blut und seinen Jüngern mit einer eindrucksvollen sinnbildlichen Gleichnisrede und -handlung, die stärker haften mußte als ein bloßer Vergleich in Worten allein, fest und tief einzuprägen suchte, was er ihnen bleibe und bleiben solle, damit sie nicht etwa nach seinem Tode sein Leben und Wesen in Fleisch und Blut vergäßen als etwas, was mit dem Tod vergangen oder durch ihn vernichtet sei, sondern sein Wesen und seine Art trotzdem festhielten und sich immer besser aneigneten. Das ist gewiß ebenso denkbar als das andere, daß Jesus in den besondern Abendmahlsworten und -handlungen auf seinen nahen Tod hingewiesen habe, zumal er ja höchst wahrscheinlich dies andere schon am Anfang des letzten Mahles in anderer Weise getan hatte.

Und wahrscheinlicher sogar alsdann dünkt mich, daß Jesus an jenem letzten Abend, den er mit den Seinen vor seinem Tode verlebte, ihnen den vollgenügenden Wert seines menschlichen Wesens, den sie bereits kannten, aber vielleicht noch nicht genugsam würdigten, mit tiefer, unauslöschlicher Bilderschrift nochmals ins Gedächtnis zu schreiben

trachtete, als daß er den Jüngern die Bedeutung seines nahen Todes auseinandersetzte und vor Augen malte, die er allem nach selbst noch nicht einmal völlig verstand, da er zu Zeiten noch für möglich hielt, daß der Tod ihm erspart bleibe, wie es auch seine Jünger taten, während er dagegen längst weder sich noch andern verhehlt hatte, welche Wichtigkeit seine Person und sein menschliches Wesen für jedermann habe, der Ruhe suche für seine Seele.

Endlich bereitet es, wie wir sahen, die größten Schwierigkeiten, zu erklären, warum Jesus beim Mahl gerade mit Austeilen von Brot und ohne Ausgießen des Kelchs und wieder beim Essen und Trinken von Brot und Kelch ein symbolisches Denkmal seines Opferleibes und Blutes gestiftet haben soll. Bei der Auffassung des Abendmahls im engern Sinne als sinnbildlicher Gleichnishandlung oder Vergleichung hingegen ist da keine Schwierigkeit, auch nicht eine. Vielmehr ist es ganz leicht verständlich, wie Jesus beim Mahl gerade am Schluß nach dem üblichen Dankgebet für Speise und Trank dazu kam, Speise und Trank zum Vergleich mit der Wichtigkeit und dem unvergänglichen Werte seiner menschlichen Persönlichkeit und Art für die Seinen zu benützen. Mahl halten, essen und trinken mußten seine Jünger immer wieder, auch nach seinem Tode, so lange sie lebten, und so machte er diese dauernde Notdurft zum Sinnbild dessen, daß sie seiner stets bedürften und an ihm hätten, was sie bedürften. So oft sie später aßen und tranken, mußte ihnen sein Vergleich in den Sinn kommen. Auch ohne ausdrücklichen Befehl und ohne jede Nötigung seinerseits mußten sie von selbst sein Gleichnis sich und andern immer wiederholen. Ein beständigeres Denkmal konnte er sich also nicht setzen noch stiften. Leicht auch mochte ihm gerade beim Segen über dem Brot und Kelch der Gedanke kommen, sich selbst, sein Wesen als Speise und Trank der Seinen vergleichsweise hinzustellen. Denn einmal wurde bei diesem Segen stets gedankt für leibliche und andere Wohltaten Gottes. Sodann waren Jesus die Bilder seines Vergleichs sowohl durch die Umstände des Mahlsschlusses gegeben, als, wie von verschiedenen neuern Forschern erkannt worden ist, schon durch alttestamentliche Aussprüche nahegelegt. Spitta vorzüglich hat darauf hingewiesen, daß vielfach in der vorchristlichen jüdischen Literatur leibliche Genüsse in ganz ähnlicher Art, wie im Abendmahl, zu Bildern für Segnungen geistiger Art gemacht worden sind. Es genügt hier, an Stellen zu erinnern wie Sirach $15_{3}$, $24_{19.\,22}$.[1] Man wird von ihnen zugeben müssen, daß sie solche sinnbildliche Vergleichungen, wie Jesus sie im Abendmahl braucht, wohl veranlaßt haben können, besonders wenn man

---

1) Sirach $15_{3}$: ψωμιεῖ αὐτὸν ἄρτον συνέσεως καὶ ὕδωρ σοφίας ποτίσει αὐτόν; $24_{17}$: ἐγὼ ὡς ἄμπελος βλαστήσασα χάριν, καὶ τὰ ἄνθη μου καρπὸς δόξης καὶ πλούτου; $24_{19}$: προσέλθετε πρός μὲ οἱ ἐπιθυμοῦντές μου, καὶ ἀπὸ τῶν γεννημάτων μου ἐμπλήσθητε; $24_{21}$: οἱ ἐσθίοντές με ἔτι πεινάσουσι, καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν.

sich erinnert, daß Jesus selber wohl nicht erst beim letzten Mahl solche Bilder verwendet hat, sondern schon früher. Denn will man die zahlreichen Aussprüche, welche im Evangelium Johannis hiefür in Betracht kommen könnten, nicht berücksichtigen, so findet sich doch schon in Mt. $5_6$ ein den Abendmahlsvergleichen sehr ähnlicher Gedanke, oder sollte man Lk. $6_{21}$ für ursprünglicher halten als Mt. $5_6$, auch dort. Das Neue in den Abendmahlsvergleichen Jesu sind nicht die Bilder, sondern nur die »Sachen«[1], das heißt das vornehmlich, daß Jesus sein eigentümliches menschliches Wesen mit Speise und Trank verglichen hat. Es paßt auch für das Abendmahlsgleichnis, was Jülicher gelegentlich der Besprechung der Ursprünglichkeit der Gleichnisreden überhaupt geschrieben hat[2]: »einzelne Bildstoffe, die im A. T. beliebt sind, hat Jesus in seinen Parabeln verwertet, aber hiedurch wird ihm der Ruhm der Originalität um nichts gemindert; denn nicht auf das ‚Daß', sondern auf das ‚Wie' der Bildverwertung kommt alles an«. Übrigens dürfte es hinsichtlich der Sachen des Abendmahlsgleichnisses auch schon an sich, abgesehen von ihrer Beziehung auf Jesu Person, schwer halten, irgendwo einen genau entsprechenden Fall nachzuweisen.[3]

Bei jeder Opferauffassung der »Sachen« des Abendmahls bereitet freilich gerade diese Neuheit, wie früher gezeigt worden ist, fast unlösliche Schwierigkeiten[4], daß »Fleisch und Blut«, bezw. »Leib und Blut« Jesu irgendwie jedenfalls im Abendmahl als Speise und Trank erscheinen; weil einem Juden besonders kaum der Gedanke an ein Trinken von Opferblut kommen konnte. Bei der Auffassung des Abendmahls als sinnbildlicher Gleichnishandlung bietet die Vorstellung vom Blut Jesu als Trank dagegen keine Schwierigkeit. Denn einmal ist da nicht von Jesu Blut als Opferblut die Rede, sondern nur von seinem Blut in Verbindung mit seinem Fleisch, als Merkmal seines menschlichen Wesens. Ferner stellt da Jesus eigentlich gar nicht sein Blut als Trank hin, sondern sagt nur, daß sein menschliches Wesen, wie es sich in Fleisch und Blut darstellt, seinen Jüngern für ihr religiöses Leben sei, was der Trank für ihr leibliches Leben. Und wenn jemand dessenungeachtet darauf bestehen wollte, daß, trotz der nur sinnbild-

---

1) Das ist der Wahrheitskern alter Aussagen wie der von J. Wyclif, De eucharistia, ed. Loserth, c. V. 121: nam signum nostrum habet concomitantiam corporis Christi signati; cum sit signum praesens ultra signa veteris testamenti et verba signorum habent coefficientiam ut corpus Christi sit taliter ibi praesens, et utrumque istorum deficit in lege veteri.

2) Jülicher I², 164.

3) Vergl. die von A. Harnack in »Die Mission und Ausbreitung des Christentums« 1902, 169²) angeführte Bemerkung eines heidnischen Philosophen.

4) Vergl. Eichhorn, Das Abendmahl im N. T. 1898, 30: »Ein solches sakramentales Essen, das das Vorbild des Abendmahles abgegeben hätte, können wir nun nicht nachweisen, und dies ist die Lücke, die für unser historisches Wissen besteht.« Dazu siehe oben S. 212 f.

lichen Meinung, eben doch das Blut wenigstens mit dem Trank verglichen werde, und schon dies bei einem Juden schwer sich denken lasse, so kann man schließlich auf andere ähnliche, bloß bildlich gemeinte Redensarten von Menschenblut als Trank im A. und N. T. hinweisen.[1]

Wir haben schon gleich zu Beginn des Abschnitts über das Abendmahlssinnbild festgestellt, daß wir bei Paulus und seinen Nachfolgern wohl auch einer Art bildlicher Abendmahlsauffassung begegnen, aber nicht dem einfachen Abendmahlssinnbild, sondern vielmehr einer im Grunde abbildlichen Betrachtung des schon als Opfer gedeuteten Abendmahls.[2] Doch scheint sich Paulus allerdings gelegentlich einigermaßen der ursprünglichen sinnbildlichen Abendmahlsauffassung zu erinnern, so zunächst einmal I Kor. $10_{3.4}$ durch die dort anscheinend im Hintergrund angedeutete Vorstellung von Christus als dem Spender geistiger Speise und geistigen Trankes im Abendmahl. Immerhin könnte Paulus, da er in I Kor. $10_{16\,ff.}$ und I Kor. $11_{23\,ff.}$ das Abendmahl nicht sowohl als Teilnahme an der bloß körperlichen Stofflichkeit des Leibes und Blutes Christi, sondern an ihrem bildlich-geistigen Wesen erscheinen läßt und nebenbei auch als Essen und Trinken[3], in den Worten πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα in I Kor. $10_{3.4}$ auf das Abendmahl angespielt haben, auch ohne bestimmt daran zu denken, daß Jesus sinnbildlich im Abendmahl seinen Leib und sein Blut gewissermaßen als Speise und Trank hingestellt habe, und nur auf Grund seiner gewöhnlichen Ansicht Christus als Spender geistiger Nahrung im Sinne haben. Zwar die gewählten Ausdrücke βρῶμα und πόμα klingen fast allzudeutlich an die Gedanken des ursprünglichen Abendmahlsgleichnisses an, und mögen sie auch mit in Rücksicht auf die alttestamentliche Erzählung gewählt worden sein, so waren sie durch dieselbe doch nicht geradezu geboten. Ebenso lassen sie sich nicht durch den Umstand erklären, daß auch die jüdische Theologie schon das Manna auf den göttlichen Logos und den Felsen auf die Weisheit gedeutet hat, weil sie von Paulus dem Zusammenhange nach im Blick auf die neutestamentliche Heilsveranstaltung angeführt werden und darum gewiß auch gleich in Hinsicht auf diese geschrieben sind.

Völlig die ursprüngliche Abendmahlsauffassung jedoch hätte freilich Paulus keinesfalls hier; denn wenn er nach dem Wortlaut unserer Stelle[4] (ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός) den Felsen nicht nur Christus bedeuten, sondern auch gewesen sein läßt, so werden ihm sicherlich auch Speise und Trank des Abendmahls Christi Leib und Blut, wie bedeutet haben, so auch irgendwie gewesen sein. Wir begegnen bei

1) Num. $23_{24}$; Jes. $49_{26}$; I Chron. $11_{19}$; Offbg. $17_{6}$.
2) Vergl. oben S. 249 f. 3) Siehe oben S. 192 f.
4) Vergl. Schmiedel, Hand-Commentar[2] II, I, 147. »Sollte der Fels Christum nur bedeuten, so stände ἐστίν«.

ihm also hier jedenfalls einer ähnlichen etwas sinnlich gearteten geistigen Vorstellungsweise, wie früher schon bei seiner Opfervorstellung vom Abendmahl.

Eine ähnliche Abart der ursprünglichen sinnbildlichen Abendmahlsauffassung könnte zweitens vielleicht Eph. $5_{29}$ zugrunde liegen, wo darauf hingewiesen und angespielt wird, daß Christus die Gemeinde als sein »Fleisch« ernähre, »weil wir Glieder seines Leibes sind«.[1] Indessen erscheint daneben hier doch sehr deutlich die mit der Opfervorstellung zusammenhängende abbildliche Vorstellung von dem die Gemeinde umfassenden Leib Christi als der Ausgangspunkt des Schriftstellers, und der Gedanke, daß Christus ernähre, ist nur ein mehr beiläufiger, wie in den früher besprochenen Stellen von I Kor. 10 und 11. Dazu ist überhaupt die Beziehung der Stelle auf das Abendmahl des Ausdrucks halber nicht ganz sicher, obgleich schon Irenäus, V, 2, 2, 3, sie bei einer sinnbildlichen Erklärung des Abendmahls verwendet.[2]

In Hebr. $6_4$[3] ist der Anklang an die sinnbildliche Abendmahlsauffassung ebenso zwar nicht ganz unannehmbar, jedoch auch nicht ganz gewiß. Das γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου könnte sich insofern leicht auf einen Genuß der Abendmahlsspeise beziehen, als die Stelle offenbar zunächst von der Taufe handelt, an die Taufe aber sich der Abendmahlsgenuß anzuschließen pflegte. Überdies zeigt wohl die verwandte Stelle I Petr. $2_3$[4], daß der Ausdruck γευσαμένους aus Psalm 34 (LXX, $33)_9$ entlehnt ist, der in einzelnen altchristlichen Liturgien zur Begleitung des Abendmahlsgenusses angezeigt[5] und von Clemens Alex. schon auf das allegorisch verstandene Abendmahl bezogen wird.[6] Was aber an der letztgenannten der beiden Stellen wenigstens gerade für die sinnbildliche Auffassung des Abendmahls als Ausgangspunkt spricht, das ist, daß hier Christus in Person, in der Einheit seines Wesens, nicht etwa sein Leib und sein Blut, jedes für sich, als die Speise oder als das Genußmittel erscheint.

Sicherer als in den Briefen des N. T. sind die Spuren des ursprünglichen sinnbildlichen Abendmahls in den synoptischen Evangelien, namentlich bei Markus und Matthäus. Zwar sind ihre Abendmahlsberichte, wie wir schon früher[7] beobachtet haben, so stark zu Gunsten

---

1) οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτσῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ.

2) Kahnis a. a. O. 139.

3) ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας γευσασαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου κ. τ. λ.

4) I Petr. $2_3$: εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος; Ps. $34_9$: γεύσασθε καὶ ἴδετε, ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος. — I Petr. $2_2$; Hebr. $5_{12.\,13}$ spielen möglicherweise auf den z. B. nach der ägyptischen Kirchenordnung den Neugetauften gereichten Kelch mit Milch an, wenn sie nicht samt dieser Sitte auf I Kor. $3_2$ beruhen.

5) Vergl. Swainson, The Greek Liturgies 1884, 314 ff.

6) Strom. V, 10, 67.

7) Vergl. oben S. 195.

der Opferauffassung bearbeitet, daß man aus ihnen allein nicht wohl auf die sinnbildliche Abendmahlsauffassung als das Ursprüngliche kommen könnte. Indessen enthalten sie daneben doch, wie ebenfalls schon gezeigt worden ist[1], gewisse wertvolle Überreste des Abendmahlssinnbildes, vor allem den, daß bei Matthäus und Markus und eigentlich sogar — ob auch nicht so bestimmt — bei Lukas die Worte Jesu nicht unmittelbar als Erklärung der geweihten Elemente erscheinen, sondern mehr als Erklärung des den Jüngern zu essen gegebenen Brotes und des ihnen zu trinken gegebenen Kelches. Ferner fehlen bei Matthäus und Markus die bestimmt auf das Opfer hinweisenden Zusätze zu der Brotformel noch jetzt, und bei der Kelchformel lassen sie sich doch zum Teil an der schwerfälligen Art des Einsatzes als Zutaten erkennen oder fehlen gleichfalls.[2]

Bei den übrigen Spuren des Abendmahlssinnbildes in den Synoptikern handelt es sich naturgemäß nur um Zusätze zu ursprünglichen Herrnworten oder um besondere Deutung von solchen. So wird die Seligpreisung Mt. $5_6$[3] im Blicke auf das im ursprünglichen, sinnbildlichen Sinne aufgefaßte Abendmahl durch die zum »Sattwerden« nicht ganz passende Erwähnung der »Dürstenden« neben den »Hungernden« erweitert worden sein. — Ferner ist möglicherweise in der Versuchungsgeschichte Mt. $4_4$ und Lk. $4_4$ der alttestamentliche, eigentlich auf das Manna bezügliche Spruch Dt. $8_3$ dem Herrn in Erinnerung an das Abendmahlssinnbild in den Mund gelegt worden. Wenigstens mahnt der dem Spruch in der Versuchungsgeschichte anscheinend gegebene Sinn, daß Jesus auf etwas hinweist, was Lebensmittel ist so gut wie das Brot, mehr an den Abendmahlsvergleich als an die ursprüngliche Bedeutung des Spruches. Diese, nach der »Gottes schöpferisches Wort alles zur Nahrung des Menschen machen kann«, wurde eher zur Rechtfertigung der Absicht und Zumutung des Versuchers passen, als zu einer Antwort des Herrn auf sie. Da übrigens aber der Spruch Mt. $4_4$ und Lk. $4_4$ doch eine etwas andere Fassung als der Abendmahlsvergleich hat, so könnte er auch als ein Vorläufer desselben, vom Herrn selbst wirklich länger vorher ausgesprochen und von ihm in anderem Sinn als Dt. $8_8$ angewendet worden sein. Immerhin hat ihn schon Clemens Alex.[4] auf das Abendmahl bezogen. Endlich ist vielleicht der Zusatz Mk. $8_{14}$: *καὶ εἰ μὴ ἕνα ἄρτον οὐκ εἶχον μεθ' ἑαυτῶν ἐν τῷ πλοίῳ*, der Mt. $16_{5f.}$ fehlt, ein von einem Spätern eingesetzter Hinweis auf Jesus, das Brot der Jünger im Sinne des Abendmahls, denn er widerspricht den folgenden Bemerkungen *ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχομεν*, *ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε*.

---

1) Vergl. oben S. 263. 2) Vergl. oben S. 193 f.

3) *μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.*

4) Paed. II, 1, 7; III, 7, 4.

Sichere Hindeutungen auf die ursprüngliche, sinnbildliche Abendmahlsauffassung sind die synoptischen Berichte über die wunderbaren Speisungen. Es ist schon früher von uns betont worden, wie genau diese Erzählungen sich an die Abendmahlshandlungen anschließen in der Danksagung, dem Brotbrechen, Austeilen usw.[1] Jedenfalls sahen die Verfasser in dem ausgeteilten Brot das Abendmahlsbrot und in den Fischen den Abendmahlstrank vorgebildet, wie später die christlichen Schriftsteller und Künstler des zweiten Jahrhunderts. Nur Anspielungen auf die Agapen können sie in den wunderbaren Speisungen deshalb nicht gesehen haben, weil die Urzeit keine vom Abendmahl getrennte Agape kannte. Vom Standpunkt der heute gewöhnlichen Abendmahlsauffassung ist freilich die alte Deutung der Speisungen auf das Abendmahl nicht leicht verständlich und scheint die Ähnlichkeit gering. Anders steht es jedoch, wenn man das sinnbildliche Abendmahl in der ursprünglichen Gestalt vergleicht, in der Jesus sein menschliches Wesen als Speise und Trank erklärt und sich damit als Spender von Nahrung im höhern Sinne hingestellt hat. Beim Gedanken an dieses ursprüngliche Abendmahl oder auch nur an eine ähnliche Art Feier des Abendmahls in der Gemeinde mußte sich natürlicherweise den Erzählern der wunderbaren Speisungen die Ähnlichkeit mit dem Abendmahl aufdrängen und ihnen die Speisungen als Vorbilder und Weissagungen desselben darstellen. Gerade so wie das von Jesus dort gesegnete, gebrochene Brot und die Fische, die die Jünger verteilten, so bewies in den altchristlichen Gemeinden das vom Vorsteher geweihte Brot und der Kelch der Eucharistie, welche die Diakonen austeilten, oder vielmehr die im Auftrag von Jesus und mit Jesu Fleisch und Blut durch seine Nachfolger und Diener gespendete höhere Speise und der höhere Trank eine wunderbare Unerschöpflichkeit und Wirkung.

Eine eigentliche Fundgrube von Hinweisen auf das Abendmahlssinnbild ist sodann das Johannesevangelium. Zwar enthält dasselbe auch Spuren der Opferauffassung, so auf jeden Fall[2] in c. $6_{51c}$ und in einigen Ausdrücken im selben Kapitel, die auf das Abendmahlsbrot als Opferbrot hinweisen, wie an anderm Orte gezeigt worden ist.[3] Indessen scheint es sich dabei nur um die einfachere Opfervorstellung zu handeln, ohne den Hinweis auf den Opfertod Christi[4], wie sie

---

1) Vergl. auch Holtzmann, Hand-Commentar[3] I, I, 80 f. Derselbe verweist für die von ihm vertretene Ansicht, daß das Gemeindeinteresse an der Feier des Herrnmahles diese Berichte ausgestaltet habe, auf zahlreiche Vorgänger.

2) Vergl. oben S. 157 f.

3) Vergl. oben S. 199 Anm. 2.

4) Manche Heutige sind zwar anderer Meinung, so z. B. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums 1898, 60 f. siehe auch die Anm. [3]. Allein B. beweist nur, daß anderswo, c. $1_{29}$. $19_{34}$, von Jesus als Lamm oder von

auch in der Didache uns entgegentritt. Und obendrein noch ist es zweifelhaft, ob der Schriftsteller diese einfachere Opferauffassung selbst gebilligt hat oder ob er sie nur als Ausgangspunkt zu einer geistigern Auffassung benutzt, wie wir das ähnlich auch bei einigen Vätern, so z. B. bei Clemens Alex. hinsichtlich der Opfervorstellung vom Abendmahl überhaupt finden.

Die meisten an das ursprüngliche Abendmahlssinnbild erinnernden Aussagen bietet c. 6 im Anschluß, ebenso wie die synoptischen Evangelien, an die wunderbare Speisung. Aber schon vorher lassen sich deutlich Anklänge bemerken in c. $4_{10.\ 13.\ 14}$ und wieder c. $4_{32.\ 34}$. Denn wenn Jesus da zuerst, ausgehend von der Bitte um einen Trunk Brunnenwassers, sich als den Spender eines lebendigen, den Durst für immer stillenden, ins ewige Leben quellenden Wassers ausgibt und nachher sein Tun des Willens Gottes als seine, ungekannte Speise anderer gewöhnlicher Speise gegenüberstellt, so sind die Bilder dieser Rede Trank und Speise ganz ähnliche wie im Abendmahl. Ebenso ist ihre ausgesprochene Meinung, Jesus sei der Spender dauernder Erquickung und habe an seinem Tun und Werk eine Speise ungekannter Art, im Grunde nicht viel anders als die des Abendmahls, wo Jesus sein Wesen in Fleisch und Blut als eine Speise und einen Trank höherer Art bezeichnet. Es fehlen in der Erzählung auch nicht einmal die sinnlichen Bildstücke neben den Worten. Der Unterschied ist aber anderseits immerhin groß genug dafür, daß Jesus wirklich schon vor dem Abendmahl so sich hätte ausdrücken können oder so sich ausgedrückt haben mag. Deshalb sind diese Stellen auch vielmehr ein Beweis für die leichte Möglichkeit der ursprünglich sinnbildlichen Abendmahlsauffassung als gerade für ihre Tatsächlichkeit.

Ähnlich steht es zum Teil mit den Aussagen in c. 6. So besonders mit denjenigen, in welchen sich Jesus im Gegensatz zu dem Manna, das die Väter in der Wüste gegessen haben ($6_{31}$) und trotz dem sie starben ($6_{49.\ 58}$), oder im Gegensatz zu dem Brot vom Himmel, das Mose gab ($6_{(31).\ 32.\ (58)}$), als das vom Vater gereichte, wahrhaftige Brot vom Himmel bekennt ($6_{32\,ff.}$). Auch die jüdische Theologie, z. B. Philo[1], hat das Manna als den Logos gedeutet. Hielt daher jemand Jesus für den fleischgewordenen Logos, so war es nur eine Anwendung jener Theologie auf Jesus, wenn man ihn als das eigentliche Brot vom Himmel faßte; ebenso natürlich, falls er jenes selbst getan haben

Jesu Blut, Offbg. $5_{9}$. $7_{14}$. $12_{11}$ von dem Opferblut des Lammes die Rede ist, gibt aber für Joh. $6_{53}$ ff. keinen unmittelbaren Beweis, daß da das vergossene Blut gemeint sei, was allein fraglich ist. Noch schwieriger fällt der Nachweis, daß mit σάρξ der Opferleib gemeint sei. Denn wie möchte von diesem gesagt sein: οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν? So ist denn auch Vers 51 c im ursprünglichen Text kein Zeuge für diese Auffassung von σάρξ.

1) Leg. alleg. 2, 21. 3, 56—59. Quis rer. div. her. 15, 39.

sollte. Eine Anlehnung an das Abendmahl ist also an sich hier nicht sicher, jedoch wegen des ganzen Zusammenhangs so naheliegend wie bei Paulus I Kor. $_8$.

Jesus nennt sich da das Brot Gottes, das vom Himmel herabsteigt (καταβαίνων) und der Welt das Leben gibt (6$_{33.\ 50}$), auch Brot des Lebens (6$_{35.\ 48}$) oder lebendiges Brot (6$_{51}$) oder einfach Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist (καταβάς 6$_{42.\ 58}$). Nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauch bezeichnet der hier ganz vereinzelte erste Ausdruck »Brot Gottes« (6$_{33}$) das Opferbrot und, wie wir an anderer Stelle nachgewiesen haben, demgemäß auch sehr früh schon das geweihte Abendmahlsbrot.[1] Es läge darum nahe, zu denken, daß er auch hier so gebraucht sei. Indessen führt der nächste Zusammenhang hier nicht auf die Bedeutung Brot Gottes in diesem Sinne, sondern von Brot, das Gott gibt. Aber dieser Zusammenhang ist sehr mühsam ersichtlich, und auffällig ist darin der beständige Wechsel der Bezeichnungen.[2] Vorher ist vom Brot vom Himmel die Rede, das der Vater gibt, nicht etwa von Brot, das Gott gibt oder Brot Gottes. Später (6$_{41}$) murren die Juden, daß Jesus sich das aus dem Himmel herabgestiegene (καταβάς) Brot genannt habe, während er doch an der Stelle (6$_{33}$) anscheinend nur von einem vom Himmel herniedersteigenden (καταβαίνων) redet und erst lange nachher (6$_{51.\ 58}$) genau dem Vorwurf entsprechend sich nennt. Überdies muß 6$_{33}$ das für den Sinn nötige ὁ ἄρτος zu ὁ καταβαίνων erst noch ziemlich gezwungen[3] ergänzt werden. Darum halte ich für wahrscheinlich, daß der Verfasser des Evangeliums hier nicht selbständig ist, sondern schriftliche oder wenigstens mündliche Überlieferung, in welcher der Ausdruck »Brot Gottes« tatsächlich den auch sonst von uns wahrgenommenen Sinn hatte, auf eigene Faust umgearbeitet hat. Eine ähnliche Ansicht hat sich uns ja schon bei der Besprechung des auch in diesem sechsten Kapitel vorkommenden eigentümlichen Gebrauchs des Ausdrucks »Fleisch und Blut« aufgedrängt.[4]

Betreffs der Aussagen vom lebendigen oder Leben gebenden Brot und Brot des Lebens dürfte eine Veranlassung im Judentum, bezw. in der jüdischen Theologie nicht nachweisbar sein. Dagegen sahen wir ähnlich in den ursprünglichen Abendmahlsworten Jesu menschliches Wesen mit Speise und Trank als Mitteln des Lebensunterhalts ver-

---

1) Siehe oben S. 199 Anm. 2.

2) Die Auskunft, daß auch an andern Stellen des Evangeliums, wie z. B. in 10$_{1-15}$ ein ähnlicher häufiger Wechsel stattfinde, verschlägt nichts, sondern zeigt nur, daß es eben an manchen Orten des Evangeliums nicht besser steht.

3) Tertullian, De orat. 6, hat die Übersetzung: panis est sermo dei vivi, qui descendit de caelis.

4) Vergl. oben S. 268 f.

glichen, und demgemäß erkennen wir in jenen Aussagen eine freie Weiterbenützung des ursprünglichen Abendmahlsvergleichs. Jesus sagt nach ihnen zwar nicht geradezu, sein Fleisch und Blut sei Speise und Trank, aber doch »er« sei Lebensmittel, Brot des Lebens usw.

Noch näher berühren sich mit den ursprünglichen Abendmahlsgedanken die Aussagen $6_{27}$ und $6_{35b}$. An der ersten Stelle nämlich blickt Jesus nicht zurück auf das Manna oder Brot vom Himmel, sondern stellt einfach die vorher bei der wunderbaren Speisung gegessenen Brote als vergängliche Speise im Gegensatz zu der zu ewigem Leben bleibenden Speise, die des Menschen Sohn geben wird, was auf nichts anderes deuten kann, als den Inhalt des Abendmahlsgleichnisses. Trifft doch auch die Bezeichnung »Speise« (βρῶσις) ganz genau mit der Bedeutung des Brotes im Abendmahlsgleichnis zusammen. Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Text ist übrigens auch an dieser Stelle ein äußerst loser.[1] Desgleichen ist die zweite Hälfte von Vers 35 eine im Vorhergehenden durchaus nicht vorbereitete und im Folgenden gänzlich mißachtete, seltsame Erläuterung des Inhaltes der ersten Vershälfte[2], denn von nimmermehr und dürsten ist vorher nicht die Rede, so wenig wie vom Gegenteil. Höchstens mit dem Inhalt von Vers 27 besteht eine gewisse, aber doch sehr entfernte Verwandtschaft. Zweifellos ist indessen diese zweite Hälfte von Vers 35 nichts anderes als eine vollständige, an Mt. $5_6$ mahnende Umschreibung der ursprünglichen Abendmahlsvergleiche. Wenn Jesus hier verspricht, wer zu ihm komme, werde nicht hungern, und wer an ihn glaube, nimmermehr dürsten, so ist das so ziemlich dasselbe, wie wenn er seinen Jüngern in jenen Vergleichen versicherte, sein menschliches Wesen sei Speise und Trank in höherm Sinne.

Am allerengsten ist der Anschluß an das sinnbildliche Abendmahlsgleichnis in c. $6_{51.\ 53-58}$. Werden an den andern Stellen nur die Bilder desselben berührt, so nun hier auch die Sachen, »Fleisch und Blut«, und auch die bildlichen Ausdrücke werden wenigstens in Vers 55 noch mehr denjenigen des Abendmahlsgleichnisses genähert, sofern da Speise und Trank erwähnt wird. Überhaupt stimmt dieser Vers inhaltlich am meisten zu den Abendmahlsvergleichen. Jesus gibt darin als Grund der vorhergehenden Aufforderungen zum Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes und der Leben schaffenden Wirkung derselben fast gar an, was in den Abendmahlsworten liegt, indem er sagt: ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθής (ἀληθῶς) ἐστιν βρῶσις, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθής (ἀληθῶς) ἐστιν πόσις. Allerdings können diese Aussagen dem jetzigen Wortlaut nach keinen Vergleich, sondern nur bedeuten, daß

1) Deshalb kann Wendt, Das Johannesevangelium 1900, 76 f. mit einigem Schein behaupten, Vers 27—29 gehöre vielmehr der in c. 5 gegebenen Sachlage an.

2) Ein einigermaßen verwandter Gedanke erscheint erst c. $7_{37}$.

es sich vorher von seiten des Redenden nicht um bloße Behauptungen gehandelt habe, sondern daß tatsächlich, wie vorher behauptet wurde, das Fleisch als Speise und das Blut als Trank diene. Sollten die Worte dagegen eigentlich den Inhalt des Abendmahlsgleichnisses haben, nämlich, daß Jesu Fleisch und Blut Speise und Trank im höhern bildlichen Sinne seien, so würde wohl nicht ἀληθής oder nach andern Zeugen ἀληθῶς stehen, sondern es dürfte nach dem sonstigen johanneischen Sprachgebrauch der Ausdruck ἀληθινή gebraucht sein.[1] Dieser allein besagt bloß, daß eine Sache vollkommen ihrem Begriff entspricht. Deshalb würden beim Gebrauch dieses Ausdruckes die Aussagen von Vers 55 vergleichende Bedeutung haben können, und nicht wie jetzt einfach nur Fleisch und Blut Jesu als wirkliche Speise und wirklichen Trank bezeichnen, sondern vielmehr wohl als Speise und Trank in vollkommenem, das ist höherm Sinn. Indessen bietet keine ansehnlichere Textüberlieferung den Ausdruck ἀληθινή. Gleichwohl hat er vielleicht einst wirklich ursprünglich, bevor die Worte von Vers 55 vom Evangelisten in den jetzigen Zusammenhang gebracht waren, in den beiden Aussprüchen an der Stelle von ἀληθής oder ἀληθῶς gestanden. Das von der überwältigenden Mehrheit der Textzeugen empfohlene ἀληθής wird nämlich sonst im vierten Evangelium nur »bei Verbis und Substantivis, die eine Rede bezeichnen«, oder »von Personen« gebraucht, und ist überall nur »Ausdruck der innern Wahrhaftigkeit, der Wahrheitsliebe«[2]; der in Vers 55 vorliegende Gebrauch dagegen ist in diesem Evangelium sonst unerhört. Das Adverb ἀληθῶς hinwieder findet sich allerdings auch an andern Stellen, etwa bei dem Verbum εἶναι, »um — wie unser ‚wahrhaftig', ‚in der Tat' — das wirkliche, nicht nur eingebildete Sein anzudeuten«[3]; doch ist es ἀληθής gegenüber, wie bereits bemerkt worden ist, sehr schlecht bezeugt. Angesichts dieser Sachlage aber, daß ἀληθῶς textlich sehr unwahrscheinlich, ἀληθής hingegen in solchem Falle sonst nicht gebraucht ist, ist es gewiß wohl möglich, daß erst der Evangelist das ἀληθής für ein ursprünglicheres ἀληθινός eingesetzt hat, als er künstlich die ihm anderswie überlieferten Aussprüche in den von ihm gewollten Zusammenhang brachte. Soviel wie gewiß wird dies, wenn man ringsum die Spuren ähnlicher umbildender Tätigkeit des Evangelisten gewahrt an der öfters zu Tage tretenden schlechten Satz- und Gedankenverbindung.

Auch in dem den Vers 55 umgebenden Abschnitt fehlt es nämlich nicht an geschraubten Wendungen, so wenig wie in den vorher besprochenen Redeteilen. Die wenig geschmeidige Art der Verbindung der Sätze und Gedanken in Vers 51 und Vers 58 muß jeder-

1) Vergl. Kahnis a. a. O. 119; Rückert a. a. O. 265 f.
2) Vergl. die Stellen bei Rückert 265. 3) Rückert a. s. O.

mann auffallen, der Augen hat zu sehen. Auch haben wir schon mehrfach die textkritischen Schwierigkeiten von Vers 51 berührt. Aber die mit den unsichern Textverhältnissen zusammenhängenden Schwierigkeiten sind nicht die einzigen, die der Vers bereitet. Vorher hieß es einmal, Vers 32, daß der Vater das besprochene Brot gebe, hier, Vers 51, ist nun plötzlich davon die Rede, daß der Sprecher selber es gebe oder vielmehr daß er es erst in Zukunft geben werde. Und diese merkwürdigen, durch nichts erklärten oder eingeleiteten Abweichungen werden dadurch nicht klarer, daß sie schon Vers 57 und 58 von dem Redenden wieder mißachtet sind, da er dort plötzlich aufs neue von der durch den Vater geschehenen Sendung und von dem bereits vom Himmel herabgestiegenen Brote spricht. Freilich tröstet sich mancher über diese Widersprüche durch den Vergleich mit Vers 27, wo das Geben auch schon im Gegensatz zu den zunächst folgenden Angaben als ein zukünftiges und vom Menschensohn, nicht vom Vater ausgehendes geschildert ist. Für andere aber bedeutet das, meine ich, nur einen Widerspruch und eine Unklarheit mehr.

Übrigens fehlen weitere Schwierigkeiten auch in dem zwischen Vers 51 und 58 mitten inne liegenden Redestück nicht. In der zweiten Hälfte von Vers 51 scheint unter *σάρξ* das Gesamtwesen Christi gemeint zu sein, in Vers 53 ff. tritt jedoch auf einmal die Bezeichnung *σάρξ*, *αἷμα* dafür auf. Nun mag man freilich sagen, es geschehe wegen des Vers 52 erwähnten Einwurfes der Juden, daß Jesus so seine Behauptung erweitere und steigere, wie oft noch sonst in diesem Evangelium. Indessen behält diese plötzliche Erweiterung doch etwas auffälliges, da vom Blut und vom Trinken desselben vorher auch nicht mit einem Worte die Rede gewesen ist, es sei denn, daß man die ebenso unvorbereitete und dazu weit entfernte Stelle vom Nimmermehrdürsten der an Jesus Glaubenden in Vers 35 hiefür anführen wollte, was man im Ernst nicht tun wird. Ganz verwunderlich ist sodann auch wieder die anscheinend zwecklose Buntheit der Ausdrücke in den wenigen Versen. Vers 53 ist von Fleisch und Blut des Menschensohnes die Rede, Vers 54, 55, 56 nur von Fleisch und Blut des Redenden. Nach ebendemselben Vers 53 ferner hat L e b e n  i n  s i c h, wer Fleisch und Blut des Menschensohnes ißt und trinkt. Nach Vers 54 soll dies Essen und Trinken zum Besitz des e w i g e n  Lebens dienen und noch zur A u f e r s t e h u n g am jüngsten Tage.[1] Vers 56 heißt es, man b l e i b e durch das Essen und Trinken i n  d e m, der spricht, Vers 57 wieder, wer den Redenden esse, w e r d e  l e b e n durch ihn, und zwischen hinein also erscheinen in Vers 55 Fleisch und Blut als wahrer Trank und wahre Speise. Zu diesem seltsamen Wechsel der Gedanken

1) Wie schlecht das letztere Stück zum vorhergehenden stimmt, hat nach Wendt 49 auch Ritschl bemerkt und es darum als Zusatz des Evangelisten zu der Quelle erklärt, hier und anderswo.

kommt aber überdies gelegentlich noch ein anscheinend ganz nutzloser Wechsel bloß gewisser Worte. So lesen wir Vers 53 φάγετε, πίητε, Vers 54 τρώγων, πίνων.

Gewiß ist daher nichts annehmbarer als der Gedanke, daß der Evangelist an der Stelle Vers 53—57 unselbständig frühere Überlieferung benutzt hat, und wohl möglich, daß Vers 55 einst ursprünglich, anders als jetzt, eine einfache Darlegung des Abendmahlssinnbildes gewesen ist. Offenbar haben eben, soweit nach diesen wenigen Beobachtungen sich sehen läßt, nicht nur diejenigen Kritiker des johanneischen Evangeliums Recht, welche den Evangelisten schon gegebene »Vorstellungsreihen« berücksichtigen lassen [1], sondern noch mehr die, welche bei ihm, ähnlich wie jedermann bei den Synoptikern, oft ursprünglich in anderm Zusammenhang überlieferte, ältere Texte umgestellt [2] und verändert finden oder anderswoher ergänzt.

Indessen wollen nun die allerwenigsten heutigen Forscher im vierten Evangelium Bestandteile einer der synoptischen und paulinischen Überlieferung vom Abendmahl widersprechenden Abendmahlsauffassung wahrnehmen, so allgemein auch fast eine Anspielung auf das Abendmahl in Joh. 6 zugestanden wird.[3] So hat noch Schultzen umständlich zu beweisen gesucht, daß es sich in Joh. 6 im Grunde um nichts anderes handle als um dieselbe Opfermahlvorstellung, die uns bei den Synoptikern und Paulus entgegentrete [4]; indessen stimmt dem doch nicht jedermann zu. H. J. Holtzmann [5] findet eine Grundverschiedenheit zwischen der paulinischen Auffassung vom Abendmahl und der johanneischen Darstellung darin, daß die paulinische Lehre durch das Andenken an Jesu letzte Mahlzeit, die johanneische Darstellung durch die Erinnerung an die Speisungsgeschichte bedingt sei. Immerhin

1) Holtzmann, Neutestamentl. Theol. II, 501 sagt von dem »Gespräch, welches in ein Lehrstück vom Herrnmahl ausläuft«, es ist »ein dreifach gesteigerter Kreis von gesuchten Paradoxien, durch welche der Evangelist seine Leser in einer Weise stößt und schraubt, die sich schlechterdings nur erklärt, wenn es sich um Auseinandersetzung mit gegebenen, nicht zu umgehenden Vorstellungsreihen« »handelt«.

2) Die Art zwar, wie Spitta an unserer Stelle sich dies gedacht hat, kann ich, wie Andere, nicht billigen.

3) Wendt a. a. O. 130 behauptet allerdings, daß der Abschnitt Joh. $6_{51-59}$ seinem ursprünglichen Sinne nach nicht auf das Abendmahl gegangen sei, wenn er auch zugesteht, daß schon der die Quelle bearbeitende Evangelist ihm diese Richtung gegeben habe. Aber dergleichen moderne Meinung scheint schon allein darum sehr unwahrscheinlich, weil das gesamte Altertum sozusagen diese Stelle Joh. 6 auf das Abendmahl bezogen hat, wie J. Döllinger (Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, 1826, 81) sagt: »Einstimmig erklären die Väter die Worte Christi Joh. 6: ‚mein Fleisch ist wahrhaft Speise, und mein Blut ist wahrhaft Trank' usw. von der Eucharistie«. Vergl. hierüber auch Schmitt, Die Eucharistieverheißung des Herrn, Würzburg 1900.

4) a. a. O. 83 ff.

5) Neutestamentl. Theol. 503 f.

glaubt auch Holtzmann, von dieser Grundverschiedenheit abgesehen schließe sich der Evangelist an Paulus an. Paulus habe den Begriff einer geistigen Speise eingeführt. Nun haben wir aber oben dargetan[1], daß Paulus an der Stelle I Kor. $10_{3.4}$ wohl eher von seiner gewöhnlichen Abendmahlsauffassung abweicht und sich der des Abendmahlssinnbildes nähert. Anderseits sind die Ausdrücke an der entscheidenden Stelle bei Johannes nicht so sehr die gleichen, daß eine Entlehnung notwendig anzunehmen wäre. Wir haben Joh. $6_{55}$ die Worte βρῶσις, πόσις[2], in I Kor. $10_{3.4}$ βρῶμα, πόμα; dort sind Speise und Trank Fleisch und Blut, hier nur allgemein etwas geistiges. Und was wollen die geringen überbleibenden Ähnlichkeiten sagen gegenüber einer ganzen Reihe der tiefgehendsten Unterschiede sonst? Bei Paulus spielt das Essen und Trinken im Abendmahl sonst fast gar keine Rolle. Im Johannesevangelium aber handelt es sich nach allen den verschiedenen Aussprüchen, die genannt worden sind, im Gegenteil ganz nur um Essen und Trinken, um Christus oder sein Fleisch und Blut als Speise und Trank, Brot und Wasser. Und fast nie handelt es sich bei Johannes um das Abendmahl als Opfer, gar nie wahrscheinlich um das Abendmahl als Darstellung von Jesu Todesopfer oder der in dem geopferten Leib und Blut gegebenen Gemeinde- und Bundesgemeinschaft wie bei Paulus, nie auch um das eine Abendmahlsbrot oder den einen Abendmahlskelch als Darstellung solcher Dinge, sondern nur um die Person Jesu oder sein menschliches Wesen in Fleisch und Blut als Speise und Trank, Brot oder Erquickung. Schultzen muß denn auch zugeben, es sei auffällig, daß bei Johannes nichts mehr deutlich an den Begriff des Opfermahles erinnere[3], will aber dennoch bei Johannes keine mit der synoptisch-paulinischen Überlieferung schlechthin nicht stimmenden Vorstellungen finden; als ob jener Umstand nicht Mangel an Übereinstimmung genug wäre, wo es sich doch nicht um mehr als verschiedene Auffassungen derselben Sache eigentlich handeln kann. Was aber jene andere Meinung Holtzmanns anlangt, die Deutung des Johannes beruhe eben mehr auf der Erinnerung an die Speisungsgeschichte und die in ihr verherrlichte Agape, so genügt ihr gegenüber zu wiederholen, daß es eine vom Abendmahl getrennte Agape in ältester Zeit nicht gab, worauf der Evangelist hätte fußen können.

Aus allen diesen Gründen stehen wir nicht an, im Johannesevangelium mancherlei Spuren von der synoptisch-paulinischen Abendmahlsauffassung in der Hauptsache widersprechenden Überlieferungen über das ursprüngliche Abendmahlssinnbild zu erkennen.

Nicht ganz gewiß ist uns freilich die Absicht, die den Evangelisten bei seiner Benutzung der ältesten Überlieferung über das

1) S. 274.
2) Nur Joh. $4_{34}$ haben wir auch βρῶμα, aber kein πόμα.
3) a. a. O. 84. 86[1].

Abendmahl beherrscht. Hat er damit gegen grobsinnliche Auffassung des Abendmahls zu seiner Zeit ankämpfen wollen oder es auflösen wollen in rein geistige Dinge oder es in Schutz nehmen gegenüber den Angriffen von gegen den Genuß des Fleisches Christi als »harte Rede« eifernden dualistischen Spiritualisten irgendwelcher Art? Das ist schwer zu entscheiden. Bei einer doch ziemlich früh und allgemein von der Kirche angenommenen Schrift scheint zwar eine gegen die Abendmahlsfeier als solche gerichtete Absicht nicht wohl denkbar; indessen ganz ohne Kampf hat das Evangelium nicht Eingang in der Kirche gefunden. Und höchst auffällig bleibt bei jeder andern Erklärung fast das Fehlen des eigentlichen Abendmahlsberichtes. Indessen könnten vielleicht die Recht haben, die erklären, der Evangelist habe seine Leser belehren wollen, wie sie das Abendmahl zu verstehen hätten, und wahrscheinlich groben Vorstellungen oder feindseligen Unterschiebungen von einem wirklichen Fleischessen und Bluttrinken entgegentreten wollen. Bei Gelegenheit des letzten Mahles aber habe er dies nicht tun mögen, und so habe er die Einsetzung des Abendmahls selber übergangen und ein früheres Passahfest gewählt, in dessen Nähe er Jesus in größerer Allgemeinheit habe reden lassen können. Vielleicht verdanken wir es in der Tat solcher Vorsicht, daß die von der paulinisch-synoptischen Abendmahlsauffassung so abweichenden und so enge an das ursprüngliche Abendmahlssinnbild sich anschließenden johanneischen Aussprüche über das Abendmahl bei der Kanonbildung nicht Anstoß erregt haben, sondern uns erhalten und eine durch alle Jahrhunderte nie versiegende Quelle geblieben sind, aus der Viele unwillkürlich die richtigen Gedanken über das Abendmahl schöpften, welchen die Opfervorstellungen der übrigen neutestamentlichen Berichte nicht zusagten oder genügten.

Indessen könnte man schließlich noch allgemein einwenden, es sei undenkbar, daß nur ein einziger der vier Evangelisten und aller Schriftsteller des N. T. so gute Erinnerungen an das ursprüngliche sinnbildliche Abendmahlsgleichnis aufbehalten habe, alle andern aber und namentlich Paulus dasselbe so sehr mißdeutet hätten. Allein demgegenüber ist — um von der von Vielen beanstandeten, auch sonst etwa ausnahmsweise beobachteten größern Ursprünglichkeit des vierten Evangeliums zu schweigen — einmal zu erwägen, daß uns in den uns jetzt vorliegenden Texten der neutestamentlichen Abendmahlsberichte, wie früher im Einzelnen nachgewiesen worden ist, eigentlich nur die paulinische Ansicht entgegentritt, weil Lukas von Paulus abhängig ist, und Matthäus und Markus sichtbar zum Zwecke besserer Übereinstimmung mit jenen beiden Berichterstattern, wie auch aus andern Gründen, die hier nicht in Betracht kommen, überarbeitet worden sind.

Wie aber Paulus dazu gekommen ist, das ursprüngliche, sinnbildliche Abendmahlsgleichnis umzudeuten, ist, soweit es nicht bereits

von uns anderweitig nachgewiesen und erklärt worden ist[1], leicht ersichtlich.

Paulus erwähnt in all seinen Briefen kaum eines der vielen Gleichnisse Jesu als solches; darf es uns daher wundern, daß er auch die sinnbildliche Gleichnishandlung des Abendmahls nicht einfach als solche hingenommen hat? Ich meine, im Gegenteil, wir müßten uns wundern, wenn er es getan hätte. Und er, der von Christus nach dem Fleisch sonst nichts wissen wollte, wie hätte er denken mögen, daß auf einmal im Abendmahl Jesu menschliches Wesen und Leben in Fleisch und Blut etwas bedeuten könne? Wir hätten sicherlich vielmehr Ursache zum Verwundern, wenn er, wie das ursprüngliche sinnbildliche Abendmahlsgleichnis, in seinem Abendmahlsbericht von Fleisch und Blut Jesu als etwas heilsamem spräche, als wenn er es nicht tut. Er, der verkündete, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben könnten, konnte unbedingt auch im Abendmahl, gerade wie in seiner sonstigen Verkündigung, nur das für die Gläubigen gekreuzigte und geopferte Fleisch, den auferstandenen Leib und Christi zum Opfer vergossenes Blut etwas gelten lassen, wie wir es jetzt in seinem Abendmahlsberichte finden. Er muß gleich, wie ihm das ursprüngliche Abendmahl entgegentrat, sich gesagt haben: einfach wörtlich können da Jesu Worte jedenfalls nicht gemeint sein, so etwas kann Christus nicht buchstäblich haben verstanden wissen wollen, sondern da muß ein anderer, tieferer Sinn drin liegen als der nackte, nächste Wortsinn. Und weil er sich an den Buchstaben ja überhaupt nicht mehr gebunden fühlte, so forschte er wohl durch den Geist, das ist, modern gesprochen, im Sinne seines Verständnisses des Evangeliums. Und bald fand er, wahrscheinlich im Geist als durch den Herrn, was seinem Verständnis des Evangeliums gemäß war, nämlich daß mit Fleisch und Blut der Abendmahlsworte der zum Opfer getötete, die Gemeinde umfassende, auferstandene Leib und der neue Bund in Christi Blut gemeint seien, und erkannte entsprechend in dem Nehmen und Brechen des einen Brotes und des Kelches bei der Eucharistie nach dem gemeinsamen Mahle, welche er wohl mit den meisten Judenchristen seiner Zeit früherer Gewohnheit nach als eine Art Speis- und Trankopfer betrachtete, die abbildliche und zugleich wirkliche Darstellung der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. Den Gemeinden aber teilte er das so ausgedeutete Abendmahlsgleichnis mit, wie sein besonderes Verständnis des Evangeliums, als etwas, was er durch Offenbarung vom Herrn empfangen, welches er gewiß auch durfte. Denn der Geist Christi, wie er ihn hatte und faßte, hatte ihn das Abendmahl so auslegen gelehrt.

Etwas Außerordentliches und Besonderes war indessen in anderer

1) Siehe oben S. 141 ff. 152 ff. 214 ff.

Hinsicht diese seine Auslegung des Abendmahlsgleichnisses Jesu durchaus nicht. Wir sehen ja, daß auch die Evangelisten die andern Gleichnisse Jesu zum Teil so bildlich und allegorisch weitergedeutet und die Deutung auf Jesus zurückgeführt haben. Auch liebte bekanntlich die damalige jüdische Theologie und ebenso dann die frühere kirchliche Auslegung solche allegorische Deutung meist mehr als das einfache Gleichnis.

So hat es also nichts Verwunderliches, sondern ist wohl erklärlich, daß das einfache Verständnis der sinnbildlichen Gleichnishandlung des Abendmahls in unsern neutestamentlichen Berichten nur noch in verhältnismäßig so wenig zahlreichen und wenig deutlichen Spuren sich findet. Bedeutend besser steht es, wie wir nun sehen werden, außerhalb des N. T., wo das Ansehen des Paulus nicht in gleichem Maße alles beherrschte.

Von den ältesten Zeugnissen für die sinnbildliche Abendmahlsauffassung außer dem N. T. ist weitaus am wichtigsten das der Didache. In den Abendmahlsgebeten der Didache findet sich, wie wir bereits an anderm Orte festgestellt haben[1], keine sichere Spur davon, daß die Abendmahlsworte als Erklärung Jesu über seinen Opfertod gemeint gewesen wären, und so sind sie für den, der diese Opfervorstellung im Abendmahl für das Ursprüngliche hält, eigentlich ein unerklärliches Rätsel. Denn wie sollte man sich das denken, daß in so früher Zeit schon die ursprüngliche Abendmahlsüberlieferung so gänzlich beiseite gesetzt worden wäre? — Erkennt man dagegen die sinnbildliche Abendmahlsauffassung als das Ursprüngliche an, so wendet sich die Sache. Dann erzeigen sich die Abendmahlsgebete der Didache, wie gesagt, als eines der wertvollsten geschichtlichen Zeugnisse für das, was einst hinter den Gestaltungen der paulinischen und synoptischen Berichtserstattung gestanden hat.

Es ist früher gezeigt worden[2], daß die Angaben für die Eucharistiegebete in c. IX und X der Didache, die Danksagung für den Weinstock und für das gebrochene Brot am Anfang und die Danksagung für Speise und Trank am Ende der Mahlzeit, dem Inhalte nach zunächst einfach die altjüdischen Segen bei der Mahlzeit wiederholen. Anderseits aber spiegeln sie nun ebenso deutlich die sinnbildlichen Vergleichungen des ursprünglichen Abendmahls wieder. Namentlich die letzte Danksagung für Speise und Trank führt nichts Anderes als den Grundgedanken des ursprünglichen Abendmahlsgleichnisses aus damit, daß dem Vater gedankt wird, welcher den Menschen überhaupt Speise und Trank zum Genuß gegeben habe, »uns aber gnädig gespendet geistliche Speise und Trank und ewiges Leben« durch sein Kind[3] Jesus,

1) Siehe S. 149 f. 158 f. (197 f.). 2) S. 244 ff.

3) Ich übersetze das Wort παῖς entsprechend dem ihm in diesen Gebeten

durch das er auch kundgetan Erkenntnis und Glauben und Unsterblichkeit und seinen heiligen Namen.[1] Allerdings sind, wie es zum Teil auch in Joh. 6 geschieht, die »Sachen« der Vergleichungen weggelassen und kurzweg durch die »Bilder« oder auch durch den Sinn und die Bedeutung, welche man der Erscheinung Jesu im Fleisch und Blut zuschrieb, ersetzt. Statt daß Fleisch und Blut Jesu einerseits und Speise und Trank anderseits verglichen würden, wird im letzten Gebet unmittelbar von geistlicher Speise und geistlichem Trank geredet und von dem, was Gott durch Jesus kundgetan und gespendet habe, ewigem Leben usw.

Indessen bleiben die ursprünglichen Vergleichungen hier gleichwohl insofern noch sehr deutlich erkennbar, als doch nicht nur bloß von der durch Jesus gespendeten geistlichen Speise und dem durch ihn gespendeten geistlichen Trank die Rede ist, sondern diese in dem wirksamen Gegensatz erscheinen zu der den Menschen überhaupt von Gott zum Genuß gegebenen Speise und dem von ihm gewährten Trank.[2] Stärker sind die Abweichungen von den ursprünglichen sinnbildlichen Abendmahlsvergleichungen in den zwei einleitenden Dankgebeten.[3] Statt des Trankes wird hier der Ursprung desselben, der Weinstock, als allegorisches Bild von dem, was der Vater kundgetan hat durch sein Kind Jesus, verwendet, und statt der Speise dient als Bild der Ursprung des Brotes, das einst zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt eins ward. Indessen hat man zu beachten, daß diese neuen Bilder eben in den einleitenden Dankgebeten erscheinen und nicht beim Dankgebet am Schlusse, wobei Jesus einst seine Vergleichungen ausgesprochen hatte. Bei genauerm Zusehen erkennt man auch, daß entsprechend dieser Tatsache die Bilder dem Inhalt der altjüdischen Anfangsgebete entnommen sind, während Jesus eben seine Vergleichungen dem Schlußgebet für Speise und Trank entsprechend gewählt hatte. Die erste Segensformel beim Kelch lobte Gott, den Herrn der ganzen Welt, der die Frucht des Weinstocks erschuf, daher die erste Eucharistie der Didache für den heiligen Weinstock Davids dankt, welchen der Vater durch sein Kind Jesus kundgetan hat. Die erste Segensformel beim Brot lobte Gott, daß er das Brot aus der Erde hervorgebracht habe, daher hier beim gebrochenen Brot wohl davon geredet ist, daß, wie das Brot auf den Hügeln zerstreut war und eins wurde, so die Kirche möge zusammengeführt werden in des Vaters

---

meist parallelen Begriff πατήρ mit »Kind«. Der nächste Zusammenhang ist entscheidender für die Übersetzung als Stellen in fremden Schriften.

1) Vergl. X, 2, 3.

2) X, 3: τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, . . ., ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου.

3) IX, 2, 4.

Reich. Doch wird hier zum Bilde allerdings auch, wie früher[1] bemerkt worden ist, die an dieser Stelle bei den Juden übliche Bitte für die Zerstreuten beigetragen haben. Weniger selbständig als die Bilder der Anfangsgebete sind die hinter denselben liegenden Sachen. Wenigstens ist sehr wahrscheinlich, wie wir an anderer Stelle[2] gesehen haben, mit dem Bilde vom Brote die Kirche als das Fleisch des Herrn gemeint, und ebenso[3] dürfte bei dem Weinstock Davids an das die Gemeinde in sich tragende menschliche Geschlecht Christi gedacht gewesen sein, also beidemal eigentlich an den Gegenstand der ursprünglichen Abendmahlsvergleichungen, Jesu menschliches Wesen in Fleisch und Blut. Deshalb werden diese Vergleichungen der Anfangsgebete trotz der verschiedenen Bilder doch wahrscheinlich erst aus dem Beispiel der Vergleichungen Jesu beim Schlußgebet entstanden sein. Gegen gleichzeitige Entstehung spricht, daß in ihnen Fleisch und Blut Jesu jedenfalls schon auf die Gemeinde weitergedeutet sind und nicht mehr so einfach wie in den Worten Jesu selber verstanden werden. Doch fehlt, trotz des vermutlich spätern Ursprungs, beachtenswerterweise noch jedes Anzeichen für ein Verständnis des Abendmahls unter dem Gesichtspunkt des Opfertodes Jesu.

Möglich ist, daß auch der vierte Evangelist die Bilder der Anfangsgebete der Didache gekannt hat. Einmal, weil auch bei ihm in Jesu Reden beim letzten Mahl, c. $15,_{1\,\text{ff.}}$, der Vergleich des Seins und Bleibens der Jünger in Jesu, also gewissermaßen der Gemeinschaft, wenn auch nicht geradezu der Gemeinde Jesu, mit dem Weinstock vorkommt. Ferner begegnet Joh. $12_{24}$, also jetzt allerdings an einer Stelle, die mit dem letzten Mahl in keinerlei Verbindung steht, eine abbildliche Vergleichung, welche an die der Didache von der Entstehung des einen Brotes aus den vielen einst auf den Hügeln zerstreuten Körnern mindestens anklingt.[4] Freilich ist nur der Bildstoff ungefähr derselbe, die Betrachtungsweise aber verschieden. Die Didache geht aus von den vielen Körnern, die, einst zerstreut auf den Hügeln, eins geworden sind, der vierte Evangelist von dem einen Korn, das in der Erde stirbt und viele Frucht bringt. Und noch weniger ähneln sich die »Sachen« der Vergleichungen hier und dort. Bei dem Evangelisten geht der Vergleich offenbar auf Jesu fruchtbringendes Sterben, gleichsam als Mittel der Gemeindebildung, wenn man so sagen dürfte, während die Vergleichung Didache IX, 4 auf die Sammlung der Kirche bei Christi Wiederkunft sich bezieht. Daher wird es hier wohl nicht angehen ohne weiteres an eine gemeinsame Quelle beider Vergleichungen, der bei Johannes und der in der Didache, zu denken. Hingegen handelt es sich vielleicht bei der zweiten johanneischen Vergleichung

1) S. 245. 2) Vergl. oben S. 159. 3) S. 150.

4) Joh. $12_{24}$: ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει.

gleichwohl auch um den Überrest eines alten einleitenden Abendmahlsgebetes beim Brote.

Irenäus kennt einen sehr ähnlichen Vergleich vom Weinstock[1] als Gegenstück zu dem johanneischen vom sterbenden Weizenkorn. Neben dem Weizenkorn, das in die Erde fällt und verwest und vielfältig aufsteht durch den Geist Gottes, erwähnt er nämlich auch das Holz des Weinstocks, das in die Erde gelegt wird und Frucht bringt zu seiner Zeit. Und beide Bilder erwähnt er im engsten Zusammenhange mit der Eucharistie, als gehörten sie damit zusammen. Mit den Sinnbildern des Abendmahls im engern Sinne haben sie jedoch offenbar nichts zu schaffen. Dagegen könnten sie, ebensogut als die Bilder der einleitenden Gebete der Didache, in den jüdischen Anfangsgebeten, dem Dank für die Frucht des Weinstocks und dem für das aus der Erde hervorgebrachte Brot, ihren Anfang genommen haben und daneben vielleicht noch beeinflußt sein durch das Wort des Herrn vom Nichtmehrtrinken vom Gewächs des Weinstockes, wodurch er sein nahes Sterben den Jüngern angesagt hatte, während die andern Vergleichungen, die in Didache c. IX und die Joh. 15 $_{2\,ff.}$, möglicherweise mit beeinflußt sind von der mit jenem Herrnwort verknüpften Verheißung neuer Anwesenheit Jesu beim Mahle der Seinen.

Übrigens will sich auch das Bild von den zerstreuten Körnern und dem einen Brote in der Didache nicht ganz als Seitenstück zu dem ersten vom Weinstock Davids fügen. Und dies und die ungleiche Länge der diese beiden Bilder enthaltenden Gebete legt einem nahe zu denken, daß wir in Didache IX, 4 einen nachträglichen Zusatz zu IX, 1. 2. 3 haben. Zwar könnte man sich bei der Erkenntnis beruhigen, daß es sich mit IX, 4 eben um das Seitenstück zu dem vor der Mahlzeit üblichen jüdischen Gebete für die Sammlung der Zerstreuten handle.[2] Allein in allerdings bedeutend späterer Zeit bietet Cyprian neben dem Vergleiche der Didache von dem aus vielen Körnern entstandenen Brot einen so wohl dazu stimmenden andern von dem aus vielen Beeren und Trauben entstandenen Wein[3], daß man glauben

1) V, 2, 3: καὶ ὅνπερ τρόπον τὸ ξύλον τῆς ἀμπέλου κλιθὲν εἰς τὴν γῆν τῷ ἰδίῳ καιρῷ ἐκαρποφόρησε, καὶ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθεὶς, πολλοστὸς ἠγέρθη διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ τοῦ συνέχοντος τὰ πάντα· ἔπειτα δὲ διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ εἰς χρῆσιν ἐλθόντα ἀνθρώπων καὶ προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.

2) Vergl. oben S. 150, dazu v. d. Goltz a. a. O. 217.

3) ep. 69, 5 (vergl. auch 63, 13): nam quando dominus corpus suum panem vocat de multorum granorum adunatione congestum, populum nostrum. quem portabat, indicat adunatum: et quando sanguinem suum vinum appellat de botruis atque acinis plurimis expressum adque in unum coactum, gregem item nostrum significat commixtione adunatae multitudinis copulatum. — In der ersten Hälfte haben wir ganz die bildliche Auffassung der Didache: das geeinte Brot bezeichnet die geeinte Kirche. Was verschieden ist, daß die

möchte, es sei dieser das alte Seitenstück zu jenem und in der Didache nur aus irgendwelchem Grunde beim Anfangsgebete über den Kelch weggelassen worden. Man möchte darum am liebsten geradezu annehmen, es handle sich bei den Bildern von den Körnern und dem einen Brot und von den Beeren und dem Wein um Überbleibsel eines andern Paares alter einleitender Abendmahlsgebete, gleich jenen mit den Bildern vom sterbenden Weizenkorn und vom niedergelegten Weinstock, das nicht das Wort des Herrn von seinem nahen Ende, sondern jenes andere zugleich gesprochene von seiner zukünftigen Wiederanwesenheit in der Mitte der zum gemeinsamen Mahle versammelten Seinen zum Ausgangspunkte hatte, neben dem Inhalt der altjüdischen Gebete für Kelch und Brot.

Wir hätten also vermutlich schon in sehr alter Zeit für die Eingangsgebete beim Abendmahl den Gebrauch mehrerer Formen und bildlicher Vergleiche anzunehmen. Dieser verschiedene Brauch wird aber darin seine Ursache gehabt haben, daß man eben über ihn keine bestimmte Überlieferung vom Herrn her hatte wie über das Abendmahlssinnbild am Schlusse, bezw. daher, daß der Herr selber keine dieser eben besprochenen Vergleichungen verwendet hat.

Zu solcher Meinung fügt sich wohl, daß wir gelegentlich noch einem weitern bildlichen Abendmahlsvergleiche bei den Vätern begegnen, der gleichfalls seinen Ursprung in den Anfangsgebeten haben dürfte. Er beruht allerdings nach der Bildseite hin nicht wie mutmaßlich die andern, vorher besprochenen, zuletzt auf dem aus dem Judentum stammenden Inhalte der Eingangsgebete, aber dafür auf einer den Genuß des Mahles oder doch des Kelchs einleitenden Handlung, nämlich auf der Mischung und Vereinigung des Weines im Kelch mit Wasser. Dazu ward dann offenbar als Seitenstück der andere, entsprechende bildliche Vergleich von dem mit Wasser zu einer Masse gemengten Weizen frei erfunden. Beide Vergleiche finden wir mindestens schon bei Irenäus, wo nicht früher[1], sicher auch den ersten bei Clemens Alex.[2] und später beide wieder zum Beispiel bei Cyprian.[3]

---

Didache sich diese Einigung als zukünftig denkt, Cyprian aber als Gegenwart, ist bezeichnend für den Wandel der religiösen Anschauungen, die Bildlichkeit dagegen wird dadurch nicht berührt. Das Gleichnis ist bei Cyprian dasselbe wie in der Didache und im Grunde auch die verglichene Sache.

1) Ignatius Ad. Eph. 5, 1 schreibt schon, stark an das spätere Bild der Kelchmischung (vergl. auch v. d. Goltz a. a. O 223) erinnernd: ὑμᾶς μακαρίζω, τοὺς ἐγκεκραμένους αὐτῷ ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ, καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ. Iren. V, 1, 3: reprobant itaque hi commixtionem vini coelestis, et solam aquam secularem volunt esse, non recipientes deum ad commixtionem suam. III, 17, 2: sicut enim de arido tritico massa una fieri non potest sine humore, neque unus panis: ita nec nos multi unum fieri in Christo Iesu poteramus sine aqua, quae de coelo est.

2) Paed. II, 2, 19. 20.

3) ep. 63, 13.

Jedesmal zwar sind sie natürlich entsprechend den religiösen Grundgedanken und den Absichten des Schriftstellers etwas anders angewendet und ausgestaltet.

Alle die genannten, mutmaßlich den einleitenden Gebeten oder andern Anfangshandlungen sich anschließenden bildlichen Vergleiche sind übrigens abbildlicher Art, nicht sinnbildlich, weil überall in ihnen das Bild der äußern Gestalt oder einem äußern Vorgang entlehnt wird, und weil ebenso die dargestellte Sache, mag sie auch oft den Worten nach der des Abendmahlssinnbildes in gewissem Maße entsprechen, doch stets als Vereinigung aufgefaßt ist oder Gemeinschaft, was der Grundgedanke der vom äußerlichen Tun ausgehenden Opfervorstellung ist. Auch das spricht aber dafür, daß diese Vergleiche eben ursprünglich nicht in Abendmahlsvergleichungen Jesu wurzeln, sondern Zutaten der Gemeinde sind. Bald freilich scheinen sie dann auch auf das Abendmahl im engern Sinne angewendet worden zu sein, besonders als die Änderungen der ältesten Abendmahlssitte vergessen machten, daß sie sich auf einleitende Gebete bezogen. Cyprian z. B. läßt das auch von der Didache gebrauchte Bild des aus vielen Körnern entstandenen einen Brotes und das des aus einer großen Zahl Trauben und Beeren zusammengepreßten Weines unmittelbar durch die Abendmahlsworte des Herrn im engern Sinne angezeigt sein.[1]

Für die ursprüngliche sinnbildliche Abendmahlsauffassung zeugt neben der Didache noch in ältester Zeit wenigstens an einigen Stellen Ignatius.[2] So geht meines Erachtens auf sie zurück der bekannte Ausspruch Ad Rom. VII, 3: »Nicht freue ich mich vergänglicher Nahrung, auch nicht der Freuden dieses Lebens. Gottes Brot will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, des aus Davids Samen, und als Trank will ich sein Blut, das ist unvergängliche Liebe«.[3] Denn in diesem Ausspruche lassen sich fast noch alle Bestandteile der ursprünglichen sinnbildlichen Abendmahlsvergleiche erkennen. An die Bilder derselben erinnert einmal, was Ignatius nicht zu begehren erklärt, vergängliche Nahrung und Freuden des Lebens, jene an das zum Essen gegebene und genommene Brot[4], diese an den zum Trinken gereichten Kelch mit Wein, sofern der Wein nach der Schrift und Ignatius[5] vorzüglich das Leben

1) ep. 69, 5: quando dominus corpus suum panem vocat de multorum granorum adunatione congestum, populum nostrum quem portabat indicat adunatum etc.

2) Uber seine sonstigen Ansichten vom Abendmahl vergl. oben S. 150 f. 159 f. 199 f.

3) οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς, οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σάρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβίδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος.

4) Vergl. auch Ad. Trallian. 6, 1: ἡ ἀγάπη Ἰ. Χριστοῦ, μόνῃ τῇ χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθαι, κ. τ. λ.

5) Ad. Trallian. 6, 2: παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν Χριστὸν καταξιοπιστευόμενοι

fröhlich macht und das Herz erfreut. Ferner erinnert an die ursprünglichen Sinnbilder auch das von Ignatius gewünschte »Brot Gottes«, was, wie früher gezeigt ward, geweihtes Abendmahlsbrot bedeutet, und dann der ausdrücklich verlangte Trank (πόμα). Auf die »Sachen« aber weist erstens, was Ignatius als »Brot Gottes« bezeichnet, das »Fleisch Jesu Christi, des aus Davids Samen«. Der letztere Zusatz ist vielleicht in ähnlichem Sinne ungefähr gemacht, wie in Didache IX, 2 vom Weinstock Davids geredet wird, also um die menschliche Art Jesu bestimmt anzugeben.[1] Im übrigen aber dürfte die Meinung sein, daß Ignatius verlangt im Tode mit Jesu so völlig vereint zu werden in seinem Wesen wie im Abendmahl.[2] Weiter weist auf die Sachen des ursprünglichen Abendmahlssinnbildes die Fortsetzung »und als Trank will ich sein Blut, das ist unvergängliche Agape«. Die Bedeutung und Beziehung des Wortes Agape, bezw. also des Blutes hier ist freilich umstritten.[3] Mir scheint Ignatius mit den Worten vom Blut als Trank und unvergänglicher Liebe nicht viel anders sagen zu wollen, als er eben zuvor gesagt hat, nämlich daß er wünscht, wie beim Abendmahlskelch, so durch seinen Tod immerfort in Jesu Christo zu leben[4], entsprechend dem Umstand, daß in den ursprünglichen Abendmahlsvergleichungen eigentlich beidemal dasselbe, Jesu menschliches Leben, als Lebensmittel zur Aneignung hingestellt gewesen sein wird.

Wie der vierte Evangelist zum Teil und die Didache braucht Ignatius allerdings nicht nur einfache Vergleichungen, sondern in leicht allegorisierender Weise läßt er die Sachen gewissermaßen auch gleich die Bilder sein, das Fleisch Brot, das Blut Trank, und deutet unmittelbar mit Worten auf einen tiefern Sinn der Sachen. Auch wird sich

---

ὥσπερ θανάσιμον φάρμακον διδόντες μετὰ οἰνομέλιτος, ὅπερ ὁ ἀγνοῶν ἡδέως λαμβάνει ἐν ἡδονῇ κακῇ τὸ ἀποθανεῖν. Ad. Philadelph. Prooem.: ἣν ἀσπάζομαι ἐν αἵματι Ἰ. Χρ, ἥτις ἐστὶν χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμονος.

1) Vergl. Eph. 20, 2: οἱ κατ᾽ ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ, κ. τ. λ. ἕνα ἄρτον κλῶντες κ. τ. λ. Trallian. 9, 1: κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰ Χριστοῦ λαλῇ τις, τοῦ ἐκ γένους Δαβίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη κ. τ. λ.

2) Richtig sagt wohl Funk a. a. O. 221 adnot. ad Rom. 7, 3: contextus docet, Ignatium de ipsius Dei fruitione in caelo loqui, cujus martyrio se participem fieri sperat; imagines autem, quibus utitur, de eucharistia desumptae sunt.

3) Stahl findet zwar a. a. O. 184: »Unzweifelhaft hat der Erlanger Lehrer (Monographie 349 f.) recht, der in ἀγάπη das Liebesmahl mit Einschluß des Abendmahls bezeichnet findet.« Aber er will nicht »unvergängliche Agape« übersetzen, sondern die unvergängliche Liebe, durch den Genuß des euchaverba τὸ αἷμα αὐτοῦ sola pertingere videtur.

4) Vergl. Philadelph. Prooem.: ἣν (scil. ἀνάστασιν) ἀσπάζομαι ἐν αἵματι Ἰ. Χριστοῦ ἥτις ἐστὶν χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμονος, μάλιστα ἐὰν ἐν ἑνὶ ὦσιν κ. τ. λ. Magnes. 1, 2: ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χρ., τοῦ διὰ παντὸς ἡμᾶς ζῆν, πίστεώς τε καὶ ἀγάπης κ. τ λ.

nicht leugnen lassen, daß seine Auffassung schon ins eigentlich Mysteriöse übergeht[1], indem bei ihm das bildliche und überhaupt geistige Sein zugleich ein Sein höherer stofflicher Art wird, was besonders das bekannte Wort Eph. 20, 2 zeigt, wonach das gebrochene Brot eine »Unsterblichkeitsarznei ist, ein Mittel gegen den Tod und um in Jesus Christus immer zu leben«.[2] Aber daneben muß er doch auch noch die »gesunde Lehre« wenigstens vernommen haben, daß das Abendmahl etwas rein Geistiges bedeute; denn zum mindesten hat er sie noch nachgesprochen, wenn auch wohl nicht mehr ganz richtig nachempfunden. Das bezeugt nicht nur an der besprochenen Stelle Ad Rom. 7, 3 die überraschend geistige Erklärung des Bluttrankes als unvergänglicher Liebe, wobei nur das zugesetzte »unvergänglich« an die oben gemachte Beobachtung einer etwas sinnlichern Vorstellungsart erinnern dürfte; sondern dies bezeugen auch mehrfache andere ganz geistig lautende Auslegungen von Fleisch und Blut Christi[3], aus welchen unleugbar hervorgeht, daß Ignatius bei der Erwähnung von Fleisch und Blut Christi doch vorzüglich das geistig menschliche Wesen des Herrn im Auge hatte und daneben nur eine mehr sinnliche Wirklichkeit, wie er denn auch sonst das Christentum seinem eigentlichen Wesen nach noch wohl zusammenzufassen und zu beschreiben wußte. So wenn er einmal sich selber übertreffend sagt: »Nichts Himmlisches noch Irdisches ist euch verhohlen, wenn ihr vollkommen nach Jesus Christus Glauben und Liebe habt, welche der Grund des Lebens sind und die Vollendung, der Glaube der Grund, die Liebe die Vollendung; die beiden aber zusammen in eins sind Gott«.[4]

Bei Justin wecken die Erinnerung an die ursprünglichen sinnbildlichen Abendmahlsvergleichungen schon Bemerkungen wie die, daß die Eucharistie ein »beim Gedächtnis der trockenen und flüssigen Nahrung« von den Christen dargebrachtes Gebetsopfer sei, Dial. 117[5], oder daß bei der Eucharistie Gott sowohl gedankt werde für die Erschaffung der Welt und dessen, was darinnen sei, um des Menschen willen, als für die Erlösung, Dial. 41.[6] Deutlicher klingt an sie jedoch erst die Angabe Apol. I, 13 an, daß die Christen über allem, was sie

---

1) Vergl. auch Trall. 2, 3 den Ausdruck τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰ. Χριστοῦ. Ferner s. die Bemerkungen von v. d. Goltz a. a. O. 223; Loofs, PRE[3] I, 40.

2) Eph. 20, 2: ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.

3) Vergl. z. B. Trall. 8, 1 f.: ὑμεῖς οὖν τὴν πραϋπάθειαν ἀναλαβόντες, ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σάρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ. κ. τ. λ.

4) Eph. 14, 1.

5) ποιεῖν καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς.

6) ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι

zu sich nähmen, nach Kräften Lob sagten und dem Schöpfer des Alls sich dankbar erwiesen für das, was er ihnen zur Nahrung gegeben habe, indem sie mit prächtigen und feierlichen Worten allen Lebensbedarf entgegennähmen und bittend das Gedeihen aller Art und den Wechsel der Zeiten erflehten und wieder, daß sie durch den Glauben an den Schöpfer unsterblich möchten werden.[1] Denn offen sagt da Justin, daß mit der dankbaren Annahme der irdischen Nahrung sich die Bitte um Gewährung der Unsterblichkeit verbinde, was so ziemlich der den ursprünglichen Vergleichungen zum Teil schon in Joh. 6 und dann in der Didache und bei Ignatius gegebenen Bedeutung entspricht. Vor allem wichtig ist aber die dem Abendmahlsbericht in Apol. I, 66 von Justin vorausgeschickte Erklärung über die Eucharistie genannte Nahrung von Brot, Wein und Wasser. Sie lautet im wesentlichen also: »Nicht als gewöhnliches Brot, auch nicht als gewöhnlichen Trank empfangen wir diese, sondern wir sind gelehrt, daß die durch das Gebetswort von Jesus Christus verdankte Nahrung, mittelst welcher durch Verwandlung unser Fleisch und Blut genährt werden, Jesu Fleisch und Blut sei«.[2] Da ist unbestreitbar, daß Justin mit ausdrücklichen Worten sagt, die durch das von Jesus herrührende Gebetswort verdankte Nahrung sei eine Speise (ἄρτος) und ein Trank (πόμα) höherer und nicht gewöhnlicher Art. Und wieder ist sicher, daß er sagen will, diese Speise und dieser Trank seien Fleisch und Blut Jesu. Also erwähnt Justin hier zweifellos Bilder und Sachen der ursprünglichen Abendmahlsvergleichungen, Speise und Trank und Fleisch und Blut Jesu, und wiederholt in gewissem Sinne einfach die ursprünglichen Vergleichungen, indem er als Inhalt der Lehre vom Abendmahl angibt, daß nach dem Wort Brot und Fleisch in höherem Sinne die Nahrung seines Fleisches und Blutes sei. Allerdings zeigt die Art des Ausdrucks, daß es sich für Justin bei der Eucharistie nicht mehr um bloße Vergleichungen handelt. Ein Ignatius stellt doch noch die vergängliche Nahrung und die Freuden des Lebens dem Brot Gottes, das ist dem Fleische Christi und dem Trank seines Blutes gegenüber. Und die Didache redet überhaupt nicht von Fleisch und Blut Christi unmittelbar als Speise und Trank, sondern nur von geistiger Speise und

---

τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ . . . . . . ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς . . . διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου.

1) λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ᾽ οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, . . . . ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπέρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιοτήτων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὡρῶν, καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες.

2) οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ᾽ . . . τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

geistigem Trank, die der Vater den Gläubigen spendet durch sein Kind Jesus statt wie sonst den Menschen nur Speise und Trank zum Genuß. Justin dagegen bezeichnet unmittelbar Brot und Trank der Eucharistie als nicht gewöhnliche Speise und Fleisch und Blut Jesu Christi. Er betrachtet jene also offenkundig nicht mehr als gewöhnliche Speise und Trank, die auf höheres hinweisen, sondern, wie er selbst es andeutet, daß sie kraft der Gebetsweihe das Höhere gewissermaßen stofflich werden und enthalten, wie durch Gottes Wort bei der Menschwerdung das Wort Gottes Jesus Christus Fleisch ward und Fleisch und Blut annahm zu unserm Heil.[1] So sind also bei ihm aus den ursprünglichen Vergleichungen und Opfervorstellungen Mysterien voll geheimnisvoller stofflicher Wirklichkeit geworden, was er selber übrigens deutlich genug auch noch damit bezeugt, daß er am gleichen Ort, sofort nach Angabe der Worte Christi erklärt, sie seien von den Dämonen in den Mysterien des Mithras nachgeäfft worden.

Streitig ist seit langem, was die Worte bedeuten sollen, daß die Eucharistie durch Verwandlung, κατὰ μεταβολήν, unser Fleisch und Blut ernähre. Man fragt, ob das etwas heißen solle, wie »durch den Stoffwechsel«, oder ob es auf die Umwandlung zur Unsterblichkeit hinweise.[2] Das erstere scheint deshalb unwahrscheinlich, weil damit etwas, wenn auch hier nicht gerade Selbstverständliches, so doch Überflüssiges gesagt würde, da alle Ernährung durch den Stoffwechsel, bezw. durch Verdauung erfolgt. So bleibt nur Raum für die andere Annahme, daß Justin mit dem Ausdruck auf die Umwandlung des sterblichen Fleisches und Blutes der Christen in Unsterblichkeit mittelst der eucharistischen Nahrung des Fleisches und Blutes Jesu hinweist.[3] Es entspricht das ohnehin auch jenem vorhin erwähnten, andern Hinweis auf die Bitte um Unsterblichkeit in der Eucharistie, Ap. I, 13. Ferner stimmt es bis zu einem gewissen Grade mit verschiedenen Aussprüchen in Joh. 6 und mit der Meinung des Ignatius wie der Abendmahlsgebete der Didache, welche ebenso ewiges Leben und Unsterblichkeit mit dem Genuß des Fleisches und des Blutes Christi, bezw. mit der Eucharistie verknüpfen. Nur ist eben bei Justin auch auf diesem Punkte die Vorstellungsweise offenbar gröber und sinnlicher und der Ausdruck κατὰ μεταβολήν wahrscheinlich darum, mit absichtlicher Zweideutigkeit, gewählt.

Wie weit Justin anderseits die Opfervorstellungen vom und im Abendmahl gepflegt hat, ist früher festgestellt worden.[4] Hier sei nur

---

1) a. a. O. ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰ. Χρ. ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτήριας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δἰ' εὐχῆς λόγου κ. τ. λ.

2) Vergl. Loofs a. a. O. 41.

3) So fassen es Weizsäcker, Engelhardt, Loofs u. a. Neuere.

4) Siehe oben S. 150 f. 160 f. 199 ff.

nochmals daran erinnert, daß er ähnlich wie Ignatius wahrscheinlich auch den paulinischen Gedanken vom Abendmahl als Darstellung des geopferten Leibes und Blutes Christi gekannt hat, und nicht nur die mit der sinnbildlichen Auffassung leichter verbindbare einfachere Opferauffassung, wie sie uns in der Didache entgegentritt. Gerade wie später die mittelalterlichen Theologen, so fanden auch diese alten Väter eben offenbar keine Schwierigkeit darin, die uns grundverschieden erscheinende doppelte Opferauffassung mit der sinnbildlichen Auffassung zu verbinden. Der Hauptgrund hierfür war aber gewiß immer dasselbe, nämlich mangelnde Klarheit des Geistes.[1] Und daneben wirkte wohl auch schon in ältester Zeit wie später die Ehrfurcht vor der Überlieferung ein.

In der Tat hat so auch Irenäus wieder sowohl die Opfervorstellung[2] als die Vorstellung vom Abendmahl als einer Nahrung höherer Art in der Weise Justins. Er ist aber klarer in den Aussagen wenigstens als dieser, namentlich hinsichtlich der ins Mysteriöse veränderten sinnbildlichen Auffassung von Fleisch und Blut Christi als Nahrung. So erklärt er ganz ähnlich zwar wie Justin, daß das Brot nicht mehr gemeines Brot sei, wenn es die Gebetsweihe empfangen habe oder vielmehr, wenn Gott darüber angerufen worden sei, setzt dann jedoch mit aller wünschbaren Deutlichkeit hinzu, es bestehe daraufhin nämlich aus zwei Dingen, einem irdischen und einem himmlischen.[3] Er läßt also keinen Zweifel mehr darüber, daß auf die Gebetsweihe hin das irdische Brot die Speise des Leibes Christi in himmlischer und doch dinglicher Art und Weise enthalte, während man bei Justin diese sinnliche, mysterienhafte Vorstellung der Sachen mehr erst mittelbar aus der Ausdrucksweise erschließen muß. Und geradeso spricht Irenäus dann auch nicht nur wie Justin dunkel von Ernährung durch die Eucharistie mittelst Umwandlung, sondern er sagt mit hellen Worten, daß die Nahrung des Leibes und Blutes des Herrn in der Eucharistie unsere Leiber des ewigen Lebens und der Auferstehung teilhaft mache.[4]

---

1) Siehe oben S. 4 f. 18 ff.

2) Siehe oben S. 151. 162 f. 204 ff.

3) Siehe die Stelle S. 205 Anm. 3. Für das Genauere der Vorstellung vergleiche die, wie mir vorkommen will, zwar nur etwas allzuscharfen Unterscheidungen von Loofs, PRE³ I, 47 f.

4) IV, 18, 5: πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην, κ. τ. λ. — οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα. V, 2, 3: Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίγνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων δὲ αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις· πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσι τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην, κ. τ. λ.

Zu beachten sind im übrigen bei Irenäus noch besonders zwei Stellen. Die erste Stelle in III, 11,5 lautet: »Obschon der Herr den Gästen Wein verschaffen konnte und die Hungrigen mit Speise füllen ohne etwas, was zur Schöpfung gehört, zu Hilfe zu nehmen, so tat er dies doch nicht; sondern er nahm die von der Erde erzeugten Brote und danksagte und machte desgleichen das Wasser zu Wein, sättigte die da lagen und gab zu trinken denjenigen, welche zur Hochzeit eingeladen waren. Indem er zeigte, daß Gott, welcher die Erde gemacht hat und sie hat Früchte tragen heißen, der die Wasser setzte und Quellen hervorgehen ließ, daß dieser auch die Segnung der Speise und die Gnade des Trankes in den letzten Zeiten durch seinen Sohn dem menschlichen Geschlechte schenkt, der Unbegreifliche durch den Begreiflichen, der Unsichtbare durch den Sichtbaren«.[1] Natürlicher würde hier nach meinem Gefühl der Schluß lauten: das Unbegreifliche durch das Begreifliche, das Unsichtbare durch das Sichtbare. Der durch den jetzigen Wortlaut gegebene Gedanke fügt sich sehr mühsam an das Vorgehende und ist durch dasselbe kaum vorbereitet, da Gott dort als Spender des Begreiflichen erscheint und nicht als der Unbegreifliche, sondern vielmehr der Sohn das Unbegreifliche getan haben soll, der hier am Schlusse der Begreifliche genannt ist. Darum muß man fast denken, der Wortlaut, der jetzt vorliegt, sei nicht ursprünglich. Behielten wir aber mit dieser Vermutung recht, und hätte die Stelle einmal, sei es nun bei Irenäus oder einem von ihm benutzten früheren Schriftsteller so, wie wir wollen, gelautet, so hätten wir hier eine den ursprünglichen Abendmahlsvergleichen ziemlich nahestehende Auffassung des Abendmahls nach der Art der Justinschen oder der des Irenäus sonst vor uns. Dies ist aber umso wahrscheinlicher, als die Speisungsgeschichte und das Wunder von Kana doch hier offenbar als Vorbilder des Abendmahls erscheinen, und sie dies nur dann scheinen konnten, wenn man auch das Abendmahl so auffaßte, daß Jesus darin statt der gewöhnlichen Speise und des gewöhnlichen Trankes ungewöhnliche Speise und wunderbaren Trank gewährt habe, wie wir dies ungefähr als ursprüngliche Schlußaussage vermuten.

An der andern Stelle, IV, 38, vergleicht Irenäus das Tun Gottes und des Herrn mit dem einer Mutter. Wie eine solche, meint er, dem Kinde zwar vollkommene Speise gewähren, das Kind aber noch nichts Festeres ertragen könne, so sei der Herr in den letzten Zeiten zu uns gekommen, nicht, wie er es konnte, sondern wie wir ihn zu sehen vermöchten. Gleich als Kindern habe er, welcher das vollkommene Brot des Vaters war, sich nur als Milch gereicht in seiner

1) III, 11, 5: ... hic et benedictionem escae et gratiam potus in novissimis temporibus per filium suum donat humano generi, incomprehensibilis per comprehensibilem et invisibilis per visibilem.

Erscheinung als Mensch, daß wir gleichsam an der Brust seines Fleisches genährt und durch solche Milchspeise gewöhnt würden, das Wort Gottes zu essen und zu trinken und ihn, der das Brot der Unsterblichkeit ist, in uns behalten könnten. — Deutlicher als an früher beiläufig von uns genannten neutestamentlichen Stellen[1] erinnert hier das von dorther bekannte Bild der Milch an die ursprüngliche sinnbildliche Abendmahlsauffassung, besonders auch, weil ausdrücklich die menschliche Erscheinung des Sohnes, ἡ κατ' ἄνθρωπον αὐτοῦ παρουσία, als der Inhalt der Milch bezeichnet wird. Denn es entspricht diese Umschreibung völlig der mutmaßlichen Bedeutung von Fleich und Blut in den ursprünglichen Abendmahlsvergleichungen.

Clemens Alex. braucht das Bild von der Milch im Anschluß an Paulus, bringt es aber ebenso wie Irenäus mit Abendmahlsgedanken sinnbildlicher Art in Verbindung. »Die Weiber«, schreibt er Paed. I, VI, 41, »quellen Milch; der Herr aber ist geistliche Nahrung geworden für die Vernünftigen«.[2] Und anderswo, Strom. V, 10, 66: »Unter der Milch ist der Unterricht, gleichsam als erste Nahrung der Seele zu verstehen, unter der Speise aber das eigentliche Schauen. Sie beide sind Fleisch und Blut des Logos, das ist Erfassen der göttlichen Kraft und Wesenheit«.[3] Von Fleisch und Blut im Abendmahl weiß Clemens noch, daß sie zunächst zusammen einfach den Herrn bedeuten.[4] Freilich versteht er dann darunter nicht eigentlich dessen menschliches Wesen, sondern erklärt, seiner allgemeinen theologischen Auffassung Christi folgend, mit dem Fleische sei allegorisch der h. Geist gemeint, mit dem Blute der Logos angedeutet. Daneben gilt ihm etwa einmal auch als sachlicher Anhalt des Abendmahls, wie Irenäus, Justin u. a., die Ernährung zur Unsterblichkeit,[5] aber gewöhnlicher die Ernährung mit jenen Allgemeinbegriffen seiner Theologie. Sieht man jedoch von der in solchen Deutungen von Fleisch und Blut sich kundgebenden Theologie des Mannes ab, so läßt sich doch noch öfters in seinen Aussagen die »Sache« der ursprünglichen Abendmahlsvergleichungen erkennen. Ähnlich wie Irenäus hat er die Geschichte von der Hochzeit zu Kana und die von der wunderbaren Speisung auf das Abendmahl bezogen, aber mit eigener Deutung. Bei der Hochzeit hat nach

1) Siehe oben S. 275 Anm. 4.

2) Paed. I, VI, 41: αἱ μὲν γυναῖκες — πηγάζουσι γάλα, ὁ δὲ κύριος ὁ Χριστός — τροφὴ γέγονεν πνευματικὴ τοῖς σώφροσιν.

3) Strom. V, X, 66: γάλα μὲν ἡ κατήχησις οἱονεὶ πρώτη ψυχῆς τροφὴ νοηθήσεται, βρῶμα δὲ ἡ ἐποπτικὴ θεωρία· σάρκες αὗται καὶ αἷμα τοῦ λόγου. τούτεστι κατάληψις τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐσίας. Vergl. ferner Paed. I, VI, 36 ff.; Strom. V, VIII, 48.

4) Paed. I, VI, 43: σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλληγορεῖ, . . . . . αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνίττεται, καὶ γὰρ . . . ἡ κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖν ὁ κύριος . . .

5) Quis div. salv. 23: ἐγώ σου τροφεὺς ἄρτον ἐμαυτὸν διδούς, οὗ γευσάμενος οὐδεὶς ἔτι πεῖραν θανάτου λαμβάνει, καὶ πόμα καθ' ἡμέραν ἐνδιδοὺς ἀθανασίας.

ihm der Herr das Wasser zu Wein gemacht, um den verwässerten Verstand zu beleben und den Trank der Wahrheit zu reichen.[1] Bei der Speisung bedeuteten die Fische, die den auf der Erde Liegenden gerecht wurden, die griechische Philosophie und wuchsen ebenso wie die Brotbrocken nicht mehr; aber als sie den Segen des Herrn empfangen hatten, erfüllte sie der Geist der göttlichen Auferstehung durch die Kraft des Wortes.[2] In diesen beiden Darstellungen sind, wie man sieht, die »Sachen« der ursprünglichen Abendmahlsvergleichungen durch Ausdeutungen derselben wie Wahrheit, Auferstehung und anderes mehr ganz verdrängt. Dagegen sind die ursprünglichen »Bilder« der Abendmahlsvergleichungen, Trank und Nahrung, noch deutlich wahrnehmbar. Und ebenso treten diese in manchen andern Aussprüchen noch scharf hervor. Bei einer Besprechung der Agapen sagt Clemens: »diese frohen Mahlzeiten geben einen Antrieb zur Liebe, der von der gemeinen Nahrung überleitet zur unsichtbaren Nahrung«.[3] Daraus erhellt, daß er der ursprünglichen Meinung Christi von den Gleichnisbildern des Abendmahls gemäß die Speisen der Agape als Hinweis auf ein ähnliches Höheres betrachtet hat. Noch bestimmter zeigt er dies hinsichtlich des Abendmahls im engern Sinne an anderer Stelle mit den Worten: »Darum also nahm der Erlöser Brot und redete erst und danksagte, brach dann das Brot und legte es vor, damit wir mit Vernunft äßen und die Schriften erkennend in Gehorsam wandelten«.[4] Allerdings allegorisiert er, statt Bild und Sache einfach nebeneinander zu stellen, und deutet eben auch hier wieder die ursprünglichen »Sachen« im Sinne seiner Theologie weiter; aber deshalb bleibt er doch der Hauptsache nach bei den sinnbildlichen Vergleichen Jesu stehen oder läßt diese doch deutlich durchblicken.

Und es wäre ganz verkehrt, wenn man ihm wegen des abweichenden religiösen Verständnisses und der eigentümlichen theologischen Verwertung der »Sachen« der Abendmahlsvergleichungen eine von der sinnbildlichen Abendmahlsauffassung wesentlich verschiedene eigene Abendmahlsvorstellung zuschriebe. Clemens beharrt sogar eigent-

---

1) Paed. II, II, 29: εἰ γὰρ καὶ τὸ ὕδωρ οἶνον ἐν τοῖς γάμοις πεποίηκεν, . . . ., τὸ δὲ ὑδαρὲς τοῦ φρονήματος ἐζωοποίησεν, . . . ., ἀμπέλου ποτὸν ἀληθείας τὸ κρᾶμα τοῦ νόμου τοῦ παλαιοῦ καὶ τοῦ λόγου τοῦ νέου . . . . παρασχών.

2) Strom. VI, XI, 94: φιλοσοφίαν Ἑλληνικὴν οἱ ἰχθύες ἐμήνυον εἰς διατροφὴν ἐκτενῆ τοῖς ἔτι χαμαὶ κειμένοις δεδομένοι, αὐξήσαντες μὲν οὐκέτι καθάπερ τῶν ἄρτων τὰ κλάσματα, τῆς δὲ τοῦ κυρίου μεταλαβόντες εὐλογίας τὴν ἀνάστασιν τῆς θειότητος διὰ τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως ἐνεπνεύσθησαν.

3) Paed. II, I, 7: αἱ δὲ εὐφροσύναι αὗται ἔναυσμά τι ἀγάπης ἔχουσιν ἐκ τῆς πανδήμου τροφῆς συνεθιζόμενον εἰς ἀΐδιον τροφήν. Vergl. auch Strom. VI, XI, 90 und Paed. I, V, 15; ferner siehe Strom. VII, XVI, 104.

4) Strom. I, X, 46: διὰ τοῦτο οὖν ὁ σωτὴρ ἄρτον λαβὼν πρῶτον ἐλάλησεν καὶ εὐχαρίστησεν. εἶτα κλάσας τὸν ἄρτον προέθηκεν, ἵνα δὴ φάγωμεν λογικῶς, καὶ τὰς γραφὰς ἐπιγνόντες πολιτευσώμεθα καθ' ὑπακοήν.

lich bei der sinnbildlichen Abendmahlsauffassung, wo er anfängt, den Opfergedanken der neutestamentlichen Überlieferung über das Abendmahl Raum zu geben. So wenn er einmal bemerkt: »ihr wißt wohl, auch er genoß Wein; denn auch er war ein Mensch. Und er segnete den Wein; mit den Worten: »nehmet, trinket, das ist mein Blut, Blut des Weinstocks«, umschrieb er allegorisch den Logos, den für viele zur Vergebung der Sünden ausgegossenen, als heiligen Trank der Freude«.[1] Offenbar bleibt auch hier nämlich, wo doch deutlich der Opfergedanke hineinspielt, für Clemens der ursprüngliche sinnbildliche Gedanke die Hauptsache, daß das Blut Trank sei. Scheint er doch sogar, wie es in den ursprünglichen Abendmahlsworten der Fall gewesen sein dürfte, die Worte »mein Blut« als Subjekt zu fassen und das auf den Weintrunk zurückweisende »dies« als Praedikat. Ein so reiner und hoher Geist, wie Clemens einer war, mußte eben von selbst, trotz der ihn schon beschwerenden neutestamentlichen Überlieferung, dem Ursprünglichen nahe bleiben. Ihm konnte die Opferauffassung nicht, ja kaum die mysteriös-sinnbildliche genügen, sondern nur der reine Verstand.

Ein beachtenswertes Beispiel der ursprünglichen sinnbildlichen Abendmahlsvorstellungen in allegorisch mysteriöser Umgestaltung bietet meiner Meinung nach alsdann die Grabschrift des Avercius von Hierapolis.[2] Diese Abendmahlsvorstellungen liegen, wenn ich mich nicht täusche, offen vor in den folgenden Worten der Grabschrift[3]: »Glaube aber ging überall voran und setzte als Nahrung überall vor einen Fisch, gewaltig groß von der Quelle her, einen reinen, welchen eine heilige Jungfrau faßte. Und diesen gab er den Freunden stets fort zu essen, dazu, dieweil er guten Wein hatte, Mischtrank samt Brot.« Die Nahrung des gewaltig großen, reinen Fisches ist nämlich offenbar Christus, der im Abendmahl als reine Speise höherer Art

---

1) Paed. II, II, 32: εὖ γὰρ ἴστε, μετέλαβεν οἴνου καὶ αὐτός· καὶ γὰρ ἄνθρωπος καὶ αὐτός· καὶ εὐλόγησεν τὸν οἶνον, εἰπών· λάβετε, πίετε· τοῦτό μού ἐστιν τὸ αἷμα, αἷμα τῆς ἀμπέλου, τὸν λόγον, τὸν περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα. Vergl. auch Paed. I, VI, 38: ἀλλαχόθι δὲ ὁ κύριος ἐν τῷ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίῳ ἑτέρως ἐξήνεγκεν διὰ συμβόλων, φάγετέ μου τὰς σάρκας εἰπών, καὶ πίετέ μου τὸ αἷμα, ἐναργὲς τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπαγγελίας τὸ πότιμον ἀλληγορῶν, δι' ὧν ἡ ἐκκλησία, καθάπερ ἄνθρωπος ἐκ πολλῶν συνεστηκυῖα μελῶν, ἄρδεταί τε καὶ αὔξεται, συγκροτεῖταί τε καὶ συμπήγνυται ἐξ ἀμφοῖν, σώματος μὲν τῆς πίστεως, ψυχῆς δὲ τῆς ἐλπίδος, ὥσπερ καὶ ὁ κύριος ἐκ σαρκὸς καὶ αἵματος.

2) Vergl. den Artikel von Th. Zahn, PRE[3] II, 315 ff., der, wie mir scheint, mit Recht in Avercius einen um 150—200 in Phrygien lebenden Christen erkennt und eine Anspielung auf das Abendmahl in der Grabschrift für unleugbar hält, entgegen der abweichenden Ansicht verschiedener neuerer Forscher.

3) . . . πίστις πάντη δὲ προῆγε | καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς | πανμεγέθη, καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή. | καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντός, | οἶνον. χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.

dargereicht wird.[1] Die Worte οἶνον χρηστὸν ἔχουσα usw. aber konnte jeder Wissende leicht dahin verstehen, daß sie hießen, »Christus als Wein habend« gab er ihn als Mischtrank samt Brot, also im Sinne der ursprünglichen Abendmahlsvergleichungen, wonach Christus Speise und Trank in höherer Art ist. Denn um von bekanntern Beispielen zu schweigen, so zeigt z. B. der Umstand, daß Clemens Alex. Strom. V, 10, 66 γεύσασθε καὶ ἴδετε ὅτι Χριστὸς ὁ κύριος für ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος schreibt, wie nahe ein solches Verständnis von οἶνον χρηστὸν ἔχουσα für jeden Christen lag.

Endlich tritt ziemlich klar die ursprüngliche sinnbildliche Abendmahlsvorstellung noch hervor bei dem Lateiner Tertullian, der ja auch von jeher als ein Hauptvertreter der sogenannten symbolischen Abendmahlsauffassung wenigstens in Anspruch genommen worden ist. Freilich kann, wie bereits früher dargetan wurde[2], heutzutage kein Kenner dieses Schriftstellers mehr im Zweifel sein, daß ihn die Schweizer zur Zeit der Reformation im wesentlichen mit Unrecht für einen der Ihren angesehen haben. Nicht von ungefähr nennt er die Eucharistie zusammen mit der Taufe ein Mysterium, das ist lateinisch Sakrament.[3] Wie Justin, Irenäus u. a. vermengt er eben in realistischer Vorstellungsweise stoffliches Sein und geistigen Sinn. Aber mit ebenso wenig Recht ist lutherischerseits[4] behauptet worden, daß Tertullian das Abendmahl nirgends sinnbildlich auffasse, mindestens wenn man den Ausdruck »sinnbildlich« in dem von mir gewollten Sinne versteht.

Es ist nämlich zunächst offenkundig, daß er die eucharistischen Elemente Bilder nennt. Die bekannte Hauptstelle, die dies beweist, ist Adv. Marcion. IV, 40, wo Tertullian vom Abendmahl schreibt, Christo habe verlangt, das Bild seines heilsamen Blutes zu erfüllen, und habe das Brot genommen, den Jüngern ausgeteilt und es zu seinem Leib gemacht mit den Worten: »dies ist mein Leib«, das ist, das Bild meines Leibes.[5] Betreffs der Auffassung als Sinnbild wird allerdings eingewandt, Tertullian meine an der Stelle keineswegs, daß das Brot ein Sinnbild, sondern daß es eine verhüllte Sache, ein Vorbild oder dergleichen sei. Und man mag auch zugeben, daß er, nach dem

---

1) Die von A. Harnack in T. u. U. XII, 4, Zur Abercius-Inschrift 14 ff. gegen eine solche Ansicht erhobenen Bedenken widerlegt ausführlich J. Wilpert, Fractio panis 115 ff.

2) Siehe oben S. 207.

3) Adv. Marcion. IV, 34: ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens.

4) Vergl. Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians 70 ff.

5) Adv. Marcion. IV, 40: figuram sanguinis sui salutaris implere concupiscebat —, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. — cur autem panem corpus suum appellat, et non magis peponem, quem Marcion cordis loco habuit? Non intelligens veterem fuisse istam figuram corporis Christi etc. ut autem et sanguinis veterem figuram in vino recognoscas etc.

nächsten Zusammenhange zu schließen, hier mehr an ein Vorbild oder eine verhüllte Sache als an ein Sinnbild gedacht haben dürfte. Aber daß er die Abendmahlselemente gar nicht als Sinnbilder aufgefaßt habe, ist nicht zu erweisen. Denn erstens läßt sich nicht erweisen, wie man schon behauptet hat, daß Tertullian das Wort »figura« niemals in der Bedeutung von Sinnbild braucht. Er sagt z. B. vom heiligen Geist einmal[1], er sei in der »Figur« der Taube auf den Herrn herabgekommen, damit die Natur des heiligen Geistes erklärt würde durch das Tier der Einfalt und Unschuld, und kennzeichnet mit diesen Erläuterungen den Ausdruck »Figur« gewiß deutlich genug als Ausdruck für Sinnbild. Zweitens ist auch für die Abendmahlsbilder selber nachweisbar, daß sie Tertullian mit als Sinnbilder verstanden haben muß. In seiner etwas abgerissenen Art schreibt er De oratione 6: »Christus nämlich ist unser Brot, weil Christus das Leben und Brot des Lebens ist — (»Ich bin«, spricht er, »das Brot des Lebens«, und kurz vorher: »das Brot ist das Wort des lebendigen Gottes, das vom Himmel herabsteigt«) —, dann auch, weil sein Leib im Brote geschätzt wird: »dies ist mein Leib«.[2] Mit diesen Sätzen muß jedem Unbefangenen die sinnbildliche Auffassung Tertullians vom Brote im Abendmahl klar bezeugt erscheinen. Indessen ist viel darüber gestritten worden, was das heiße: »weil sein Leib im Brote geschätzt wird.« Aber wenn an der Stelle wirklich, wie es der Zusammenhang verlangt, der Beweis gegeben sein soll, dafür daß Christus unser Brot ist, so kann der Satz nur besagen: weil sein Leib in den Worten »dies ist mein Leib« als Brot geschätzt, das heißt dem Brote gleich gewertet wird. In dieser, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch folgenden Weise braucht Tertullian ohnehin das Wort censere ganz bestimmt auch sonst; so sehr man sich auch bemüht hat, diese Tatsache zu bestreiten.[3] Versteht man aber den Satz so, wie es der natürliche Wortgebrauch fordert, so geht er offenbar von der sinnbildlichen Abendmahlsauffassung aus, nach der Christus wirklich sein Fleisch oder seinen Leib am Brote abgeschätzt, das heißt, dem Brot an Bedeutung gleichgesetzt oder gewertet hat. Übrigens sprechen für die sinnbildliche Auffassung der Abendmahlselemente bei Tertullian auch noch deutlich die gar nicht seltenen Stellen,

1) De baptismo 8: tunc ille sanctissimus spiritus —, columbae figura delapsus in dominum, ut natura spiritus s. declararetur per animal simplicitatis et innocentiae, quod etiam corporaliter ipso felle careat columba.

2) Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vitae panis. ego sum, inquit, panis vitae. Et paulo supra: panis est sermo dei vivi, qui descendit de caelis. tum quod et corpus ejus in pane censetur: hoc est corpus meum.

3) Vergl. z. B. de anima 40: ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur; de baptism. 5: ita restituetur homo deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem dei fuerat. imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur.

an welchen er die Eucharistie allegorisch als Nahrung, Speise, Trank, Brot oder Wein höherer Art schildert[1], wie andere der ältesten Väter.

Über die Sachen, welche die Eucharistie nach Tertullian allegorisch und bildlich darstellt und in mysteriöser Weise gewährt, ob es sich um das menschliche Wesen Christi als solches oder um seinen Opferleib und sein Opferblut handelt, ist keine sichere Auskunft zu erhalten.[2] Dem Anschein nach mischt auch er die zweifache alte Überlieferung darüber und denkt bei Leib und Blut Christi im Abendmahl bald an Jesu menschliche Person als Träger der göttlichen Offenbarung, bald an das Todesopfer, zwar wohl öfter an das letztere.[3] Immerhin finden wir also bei Tertullian sowohl wie bei Avercius, Clemens, Irenäus und den Andern bedeutende Spuren der ursprünglichen sinnbildlichen Abendmahlsauffassung.

Würden diese Spuren des ursprünglichen sinnbildlichen Abendmahlsgleichnisses sich nicht, wie wir glauben nachgewiesen zu haben, als solche erkennen lassen, so stünden wir vor einem geschichtlichen Rätsel. Denn dann bliebe ganz unaufgehellt, woher die sinnbildlichen Anschauungen der ältesten Väter vom Abendmahl, die stärker bezeugt und zahlreicher sind als die Deutungen des Abendmahls auf das Todesopfer, gekommen wären. Aus Joh. 6 könnten sie unmöglich überall

---

1) Ich erwähne folgende Stellen: de praescr. haeret. 36 eucharistia pascit. de pudicit. 9 exinde opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet. de resurr. carn. 8 caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima deo saginetur. 26 ignorantes et panem de coelesti repromissum et oleum divinae unctionis et vinum spiritus et aquam animae vigorantis ex vite Christi. Adv. Marcion. IV, 31: interea qui coenae istius convocationem in caeleste convivium interpretaris spiritualis saturitatis et jucunditatis, memento et terrenas promissiones vini et olei et frumenti et ipsius civitatis aeque in spiritualia figurari a creatore. III, 7: sacerdotes templi spiritalis, id est ecclesiae, dominicae gratiae quasi visceratione quadam fruerentur. (de resurr. carn. 37: itaque sermonem constituens vivificatorem, quia spiritus et vita sermo, eundem etiam carnem suam dixit, quia et sermo caro erat factus, proinde in causam vitae appetendus et devorandus auditu et ruminandus intellectu et fide digerendus. nam et paulo ante carnem suam panem quoque caelestem pronuntiarat, urgens usque quaque per allegoriam necessariorum pabulorum memoriam patrum qui panes et carnes Aegyptiorum praeverterant divinae vocationi).

2) Vergl. die Anm. 1 genannten Stellen, ferner oben S. 163. 151.

3) Loofs, PRE[3] I, 60 dürfte recht haben, wenn er meint, in den Worten de pudicit. 9 exinde opim. dom. corp. vescitur, etc. sei der Ausdruck opimitas corp. Christi nur durch den Gedanken der Opfervorstellung erklärlich, und desgleichen adv. Marc. III, 7 die Worte dominicae gratiae quasi visceratione quadam. Übrigens ist beidemal die Anknüpfung an das Todesopfer schon durch den zu deutenden Text A. oder N. T. gegeben, und adv. Marc. III, 7 lehnt sich Tertullian an Barnabas an (siehe Funk patr. ap. p. 59 adn. ad Barn. VII, 4). Die Worte dominicam passionem modulantes, de orat. 14, vergl. Loofs a. a. O., weisen dem Zusammenhange nach sicher bloß auf die Stellung der Betenden, das manus expandere.

herstammen. Von einer so frühen und allgemeinen Anerkennung des vierten Evangeliums wissen wir nichts. Auch bliebe, selbst wenn jenes möglich wäre, was es nicht ist, noch immer die Frage unbeantwortet: Woher stammen die sinnbildlichen Vorstellungen über Jesu Fleisch und Blut als Speise und Trank in diesem Evangelium selbst. Nur durch die Annahme und Einsicht, daß in diesen Vorstellungen der ursprüngliche Abendmahlsgedanke Jesu uns entgegentritt, löst sich das geschichtliche Rätsel derselben.

---

# Rückblick auf die Gesamtergebnisse.

Wir schauen noch einmal auf den durchmessenen Weg zurück.

Die Theologie des Mittelalters hat zuerst die Abendmahlsfrage aufgeworfen. Sie hat sich aber vergebens bemüht, die Abendmahlsüberlieferung des christlichen Altertums zu klären, da sie von dem Vorurteil ausging, Schrift und Väter könnten nur eine, in allen Stücken zusammenstimmende Meinung von der Sache gehabt haben, was doch nicht der Fall ist. Unbewußt hat die Theologie des Mittelalters zwar selber den innern Zwiespalt der Abendmahlsüberlieferung durch die doppelte Lehre vom Abendmahlssakrament und vom Meßopfer deutlicher offenbart, als er je zuvor und lange nachher empfunden ward. Daneben ist dies und jenes in der Überlieferung schärfer von ihr und ihrer Fortsetzerin, der neuern katholischen Theologie, durchdacht, freilich manches auch von ihr vergröbert worden, was das Altertum noch unklarer, dafür aber auch oft geistiger aufgefaßt hatte, so die Anwesenheit von Leib und Blut Christi im Abendmahl und die Wiederholung des Todesopfers Christi darin.

Auch in der Reformation blieb das Haupthindernis einer Lösung der Abendmahlsfrage die vermeintliche Übereinstimmung der alten oder doch wenigstens der ältesten urchristlichen Überlieferung in der Auffassung des Abendmahls. Wieder kam man der Sache vorzüglich deshalb nicht auf den Grund, weil man in dogmatischer Befangenheit und Voreingenommenheit voraussetzte, im N. T. mindestens könne unbedingt nur einerlei Ansicht über das Abendmahl überliefert sein, obschon der heimliche, im N. T. schon verborgene Zwiespalt sich wieder von selbst offen genug zeigte in diesen und jenen unausgleichbaren, weil geschichtlich gerechtfertigten Gegensätzen der lutherischen und der reformierten Abendmahlsauffassung. So z. B. in dem, daß Luther mehr der mittelalterlichen Betrachtung des Abendmahls als Sakrament anhing, die Schweizer dagegen der mittelalterlichen Feier des Opfertodes Christi näher blieben. Ferner äußerte sich der verborgene Zwiespalt der Über-

lieferung in dem Realismus Luthers, der auf Tatsachen der paulinisch-synoptischen Abendmahlsberichte wohl genug gegründet war, und in dem zwinglischen Spiritualismus, der in gewissen Aussprüchen des vierten Evangelisten besonders eine starke Wurzel hatte. Die Hauptverdienste der Reformatoren um die Abendmahlsfrage waren, daß sie die mittelalterlichen Auswüchse der Meßopferlehre gänzlich wieder beseitigten und die Abendmahlsanschauungen der ersten Christenheit, bezw. der Schrift ihr gegenüber zu gewinnen trachteten. Den Hauptfehler in der Behandlung der Abendmahlsfrage begingen sie hingegen damit, daß sie die Unvollkommenheit der Opfervorstellung wohl erkannten, aber einerseits, dem Todesopfer Christi gegenüber, sie nicht zu behaupten wagten, anderseits, dem Abendmahl als solchem gegenüber, sie so übertrieben, daß sie sie für das Abendmahl im N. T. ganz glaubten leugnen zu müssen. Die Reformatoren vermochten eben für sich allerdings so ziemlich das ursprüngliche Evangelium wiederzufinden, aber daß sie mit dem, was sie gefunden hatten, zum Teil selbst dem N. T. sich entgegensetzen müßten, das wagten sie, die erst noch ganz im Banne der Überlieferung gelebt hatten, begreiflicherweise nicht zu denken. Eher noch mißdeuteten die Einen den Text aus dem Geiste heraus, indes die Andern das Opfer ihrer bessern eigenen Erkenntnis brachten und sich überall unter den Buchstaben beugten, auch wo er ihrer innern Überzeugung nicht entsprach. Übrigens standen sie dann doch wohl auch wirklich auf einigen Punkten den neutestamentlichen Schriftstellern noch näher als Jesus, so besonders Paulus und dem vierten Evangelisten, weil sie wie jener beherrscht waren vom Gegensatz gegen die Gesetzes- oder wie dieser vom Gegensatz gegen die Kultusreligion.

So blieb den Spätern noch manche Arbeit in der Abendmahlsfrage zu vollenden übrig. Das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert leistete jedoch nicht viel. Einzelne Fortschritte auf dem Gebiete der Erforschung der christlichen Altertümer wurden wett gemacht durch Verschleppung der Abendmahlsfrage in nutzlosen dogmatischen Streitereien und durch Rückschritte in unbefangener, sachlicher Prüfung der neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferung.

Auch am Anfange des neunzehnten Jahrhunderts noch hat vielfach ein selbstbewußter Rationalismus jeden ernstlichen Versuch zur Lösung der Abendmahlsfrage versäumt und entweder das Abendmahl in seinem Sinne gemodelt mit oberflächlicher Umdeutung der neutestamentlichen Berichte oder leichtfertig abgesprochen über dieselben. Und Vertreter eines solchen Rationalismus mangelten dann durch das ganze Jahrhundert, ja bis heute nicht. Daneben aber hat gleich in den ersten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts wieder eine geschichtlichere Art der Untersuchung eingesetzt und später allmählich sich immer mehr Anhänger verschafft, bei der allgemein auf die Überlieferung,

wiewohl in verschiedener Weise und in verschiedenem Maße, besondere Rücksicht genommen wurde. Die einen, die konfessionellen Anhänger einer geschichtlichen Bearbeitung der Abendmahlsfrage, wollten im Grunde an den Meinungen der Reformatoren sich genügen lassen. Andere, welche etwas freier die Schriftlehre im allgemeinen bekennen wollten, suchten mehr die Gesamtauffassung des N. T. vom Abendmahl festzustellen. Noch andere, die ersten Vertreter einer mehr sachlichen als rationalistischen Kritik, begannen dann auch im N. T. verschiedene Auffassungen abzugrenzen, Ursprünglicheres und weniger ursprüngliches, Jesus zu geben was Jesus, Johannes was Johannes, Paulus was Paulus war. Und alle diese Richtungen geschichtlicher Forschung gehen heute noch weiter. Die konfessionelle Richtung konnte natürlich unmittelbar für die Erforschung des Ursprünglichen nichts leisten. Aber mittelbar sind so eindringende Untersuchungen über die Abendmahlslehre, wie z. B. diejenigen Dieckhoffs, doch auch für jene von Nutzen gewesen. Die zweite Richtung hat mehr zur Lösung der Abendmahlsfrage im eigentlichen Sinne beigetragen, obschon selbst so tüchtige Werke wie das von Kahnis keine durchschlagenden Erkenntnisse erzielten, weil sie, wie früher die Untersuchungen der Reformatoren, noch unter dem Vorurteil einer einheitlichen und unbedingt vorbildlichen neutestamentlichen Überlieferung litten. Dies tief eingewurzelte, alte Vorurteil ist übrigens selbst den ersten Anhängern einer ganz sachlichen Kritik bei der Untersuchung der Abendmahlsfrage, Männern wie Baur und Rückert, unbewußt vielfach noch hinderlich gewesen, indem sie bei der Ermittelung des Ursprünglichen allzusehr nur auf die Schriften des N. T. geachtet und die Verschiedenheit der darin enthaltenen Angaben über das Abendmahl nicht genugsam gewürdigt haben. Indessen hat sich dann namentlich in den letzten zehn Jahren die wissenschaftlich-kritische Forschung im allgemeinen noch strengerer Sachlichkeit beflissen. Sie hat zwar immer noch nicht genugsam die übrigen außer dem N. T. stehenden Berichte und Angaben über das Abendmahl berücksichtigt, aber doch wenigstens den neutestamentlichen Schriftstellern gegenüber die alte, die Eigenheiten der einzelnen Schriftsteller verkennende und nicht genügend gegeneinander abwägende, ungeschichtliche Betrachtungsweise aufzugeben begonnen. Sie hat die Möglichkeit verschiedener Abendmahlsauffassungen im N. T. in Erwägung gezogen, ebenso die Möglichkeit, daß alle neutestamentlichen Berichte nicht ganz oder gar nicht geschichtlich sein könnten, und so durch eine von allen möglichen Seiten versuchte Erforschung der Abendmahlsfrage ihrer Lösung tüchtig vorgearbeitet.

Wir haben die Ergebnisse dieser wissenschaftlichen Arbeiten nun sachlich zu ordnen und, soviel uns möglich war, zu ergänzen gesucht. Und es schien uns schließlich, als ergebe sich dabei nicht nur bestimmte Antwort auf diese und jene Abendmahlsfragen, die in neuerer

Zeit im Gefolge älterer aufgestiegen sind, sondern auch auf die Abendmahlsfrage als Ganzes.

Jesus hat, so glaubten wir erkennen zu können, beim letzten Mahle, in der Nacht, da er verraten ward, zu seinen Jüngern wahrscheinlich bei Beginn des Mahles erst von seinem baldigen Scheiden aus ihrer Mitte und dann von einer neuen Art zukünftigen Zusammenseins gesprochen. Und er hat dann am Ende des Mahles, nach dem Dankgebet für Speise und Trank, nochmals Brot für die Jünger zum Essen gebrochen und ihnen nochmals den Kelch zum Trinken gereicht und hieraus ein letztes sinnbildliches Gleichnis für sie gebildet mit den Worten: »dies ist mein Fleisch und Blut«, um seinen Jüngern, ehe er aus diesem Leben schied und sie in der alten Weise nicht mehr wiedersah, die bleibende Bedeutung und Wichtigkeit seines menschlichen Lebens, das sie miterlebt hatten, unvergeßlich einzuprägen. Damit sie nach seinem Tode sich stets erinnern möchten, daß er, Jesus, sein ihnen wohlbekanntes menschliches Wesen, ihrer Seele gewähre, was sonst die Speise und der Trank dem Leib, und er ihnen Nahrung und Erquickung im wahren Sinne sei. So faßte er für die Seinen alles, was er ihnen zum Abschied zu sagen hatte, bündig zusammen. Er hat kein Testament mit Papier und Tinte geschrieben hinterlassen, keine Stiftung, sondern er hat getan, was er immer getan hat, wenn er eine Wahrheit seinen Jüngern ganz klar machen und mit unverwischbaren Zügen in die Seele schreiben wollte, er griff zum ersten, besten Bilde. Einfach durch eine naheliegende sinnbildliche Gleichnishandlung hat er ein Gedächtnis seines Lebens in Fleisch und Blut errichtet, das seinen Tod überdauern sollte besser selbst als ein Denkmal in Erz oder Stein.

Den Spätern war dies Gedächtnis bald zu einfach und unfeierlich. Schon die Christen der allerersten Zeit wohl haben die ursprüngliche Meinung der schlichten Gleichnishandlung Jesu zwar forterhalten, zugleich jedoch die Handlung als eine Art Gedächtnisopfer von Speise und Trank aufgefaßt, was die gewöhnliche Opferauffassung jeder gemeinsamen Mahlzeit bei den Juden ihnen sehr leicht gemacht haben dürfte. Paulus hat dann überdies mit rabbinischer Auslegekunst Bilder und Sachen der ursprünglichen Gleichnishandlung gedeutet, das für alle gemeinsam geweihte eine Brot als tatsächliche Darstellung der Gemeinschaft des Leibes Christi oder der Körperschaft Christi, der Gemeinde, und den Becher als die Verwirklichung der Gemeinschaft des Blutes Christi oder des neuen Bundes in seinem Blute. Er hat eben so allein den ursprünglichen Vergleichungen Jesu einen Sinn abgewinnen können, wie er seinem Verständnis Jesu Christi entsprach und diente, und nicht allein seinem, sondern auch noch demjenigen vieler nach ihm.

So kam es, daß nicht nur Lukas in seinem Evangelium sich

enge an die Auslegung des Paulus im Abendmahlsbericht anschloß und nur einiges wenige dem Geschmacke heidenchristlicher Leser noch besser anpaßte, sondern schließlich auch die wohl anfänglich genauer an den ursprünglichen Sachverhalt sich anschließenden Berichte des Matthäus und Markus in einer der paulinischen Ausdeutung ähnlichen Art ergänzt wurden. Zwar dürfte dies erst geschehen sein, als die spätere Vereinfachung des Abendmahls zur bloßen Eucharistie eine Kürzung und Abänderung der Texte der beiden ersten Evangelisten veranlaßte. Ebenfalls unter dem Einflusse des Paulus geschah es auch wahrscheinlich noch, daß Lukas das Abendmahl als Passahmahl schilderte oder mutmaßlich vielmehr als Abschaffung des alten Passahmahls, es als Verheißung eines erfüllten Passah und Einsetzung eines neuen Mahles darstellte. Eine Betrachtungsweise, die dann auch in die Texte der zwei andern Synoptiker, vielleicht erst durch spätere Bearbeitung, überging.

Das Johannesevangelium, die Didache und die Aussagen der ältesten Väter über Passah und Abendmahl lehren uns jedoch, daß bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts in den Gemeinden der katholischen Christenheit die ursprünglichen Abendmahlsgedanken Jesu, ob auch meist in etwas veränderter allegorisch-mystischer Auffassung immerfort den Vorrang behaupteten. Der paulinischen Auffassung des Abendmahls dürfte erst die Aufstellung des neutestamentlichen Kanons allenthalben gleiches Ansehen wie der ursprünglichen sinnbildlichen Meinung verschafft haben, während nach den Berichten zu schließen, die der ursprünglichen Abendmahlsfeier ganz ähnliche, älteste Abendmahlssitte den Anfang des zweiten Jahrhunderts schwerlich lange überdauert hat, sondern bald nachher die Eucharistie für gewöhnlich ohne Agape gehalten worden sein wird.

Der Grund aller Abweichungen von den ursprünglichen Tatsachen des Abendmahls lag demnach weniger in der Unkenntnis derselben als in dem Wunsche, sie den eigenen Bedürfnissen und dem eigenen Verständnis entsprechend zu gestalten. Niemand meinte indessen mit Zutaten oder Abstrichen etwas zu fälschen, und niemand wollte der Überlieferung Christi untreu werden, sondern jeder nur erklären, verdeutlichen. Dabei aber stieg man unbemerkt Stufe um Stufe hinab, bis man im Mittelalter von der sinnbildlichen Gleichnishandlung Jesu zum angeblich stofflichen Genuß des Fleisches und Blutes Christi und zur angeblich wirklichen Wiederholung des Opfers Jesu am Kreuze gelangt war.

Den Urheber des Abendmahls trifft sicherlich keine Schuld. Man hat zwar schon gemeint, das Abendmahl sei eine der Ritzen gewesen, durch die der Strom des Verderbens in die christliche Kirche erst hineingesickert und dann mit Macht durchgebrochen sei. Allein dies scheint nur in sehr geringem Maße wahr. Niedrige Gesinnung wird das Höchste, auch wenn es mit den hellsten Worten und Taten gesichert

ist, nicht recht verstehen, und umgekehrt wird reine, hohe Gesinnung das Höchste auch in der unvollkommensten Erscheinung erkennen. Lebendige, starke Frömmigkeit hat selbst im dunkelsten Mittelalter, als der Mißbrauch der Messe am stärksten war, das Ursprüngliche im Abendmahl herausfühlen können. Und so haben jederzeit die wirklich frommen, edeln Geister im Abendmahl doch so ziemlich gefunden, was sie durch ihr gesamtes Leben verdienten, wogegen auch keine Arbeit der Wissenschaft das Abendmahl für die Gegenwart und Zukunft völlig gegen Mißdeutung durch rohe Gemüter schützen können wird. Wer in seinem innern Leben eben nicht annähernd wenigstens sich auf der Höhe hält, auf der Jesus in Vollkommenheit wandelte, der kann nie ganz dem Sinne nach fassen, was Jesus getan und geredet hat. Sollte es daher auch jemand gelingen oder wäre es uns jetzt gelungen, wie wir vielleicht allzu kühn hoffen, ungefähr das festzustellen, was Jesus einst beim und mit dem Abendmahl getan, gesagt und gewollt hat, so wissen wir von vornherein, daß damit doch nur für die etwas erreicht ist, welche seine Gesinnung wirklich teilen. Wessen Frömmigkeit mystisch ist, der wird nie eine andere Abendmahlsauffassung billigen als eine mysterienhafte. Wessen Frömmigkeit noch halb alttestamentlich ist, der wird das Opfer im Abendmahl nie preisgeben. Und wer das Göttliche vorzüglich im Verstande sieht, der wird sich ein Abendmahl zurechtmachen nach seinem Verstand, falls er nicht aus angeblichen Vernunftgründen das Abendmahl als ganz ungeschichtlich abtut. Das ursprüngliche Abendmahl dagegen wird nur der erkennen und verstehen, der ohne das Seine zu suchen und im Glauben, daß ihm so alles möglich ist, Jesu Spuren folgt.

Indessen gilt schließlich auch in diesen Dingen, »daß nur Christus gepredigt werde auf allerlei Weise«. Was von der einen Seite als Verkennen, Mißverständnis und Verderbnis des ursprünglichen Abendmahls erscheint, das ist von der andern Seite betrachtet die Größe Jesu, in welchem allerlei Volk das Höchste verkörpert schaut, sowie es jeder fassen kann.



## Druckfehlerverzeichnis.

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Seite 30 | Zeile 11 | von | oben | lies | viel mehr statt vielmehr. |
| „ 78 | „ 7 | „ | „ | „ | Hauptursachen statt Hauptursache. |
| „ 89 | „ 19 | „ | „ | „ | τοῦ statt τού. |

Druck von Hartmann & Wolf, Leipzig.

# Die heutige Abendmahlsfrage

in ihrer

## geschichtlichen Entwicklung

**Ein Versuch zur Lösung**

von

**Karl Gerold Goetz**
Pfarrer, D. theol., Privatdozent in Basel

Zweite, durch ein dreifaches Register vermehrte Ausgabe



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1907

## Zur zweiten Ausgabe.

---

Dank Gott darf ich das ursprünglich vorgesehene, aber infolge meiner Erkrankung aufgegebene, ausführliche Register jetzt doch meiner Schrift in einer zweiten Ausgabe beifügen und damit zugleich einem dringenden Wunsch der Kritik willfahren. Auch den von der Kritik beanstandeten Titel, der vielfach dahin mißverstanden worden zu sein scheint, als ob er auf eine Abhandlung über die konfessionellen Abendmahlsdifferenzen weise, habe ich durch den Zusatz „heutige" noch deutlicher zu fassen gesucht.

Zu sachlicher Aufklärung bemerke ich beiläufig noch, daß die wichtigen Äußerungen von A. Dieterich zum Abendmahl in seiner Schrift „Eine Mithrasliturgie" bei der Ausarbeitung meines Buches noch nicht zugänglich waren. Ich sehe in ihnen eine willkommene Ergänzung meiner Darstellung und durchaus nicht etwa Widerspruch.

Basel, Dezember 1906.

**K. G. Goetz.**

# Register.

1. Personen und Sachen. — 2. Bibelstellen. — 3. Aus Kirchenvätern.
Die kleineren Ziffern verweisen auf die Anmerkungen.

## 1. Personen- und Sachverzeichnis.

## 2. Biblische Stellen.

Altes Testament.



Neues Testament.

### 3. Aus Kirchenvätern.